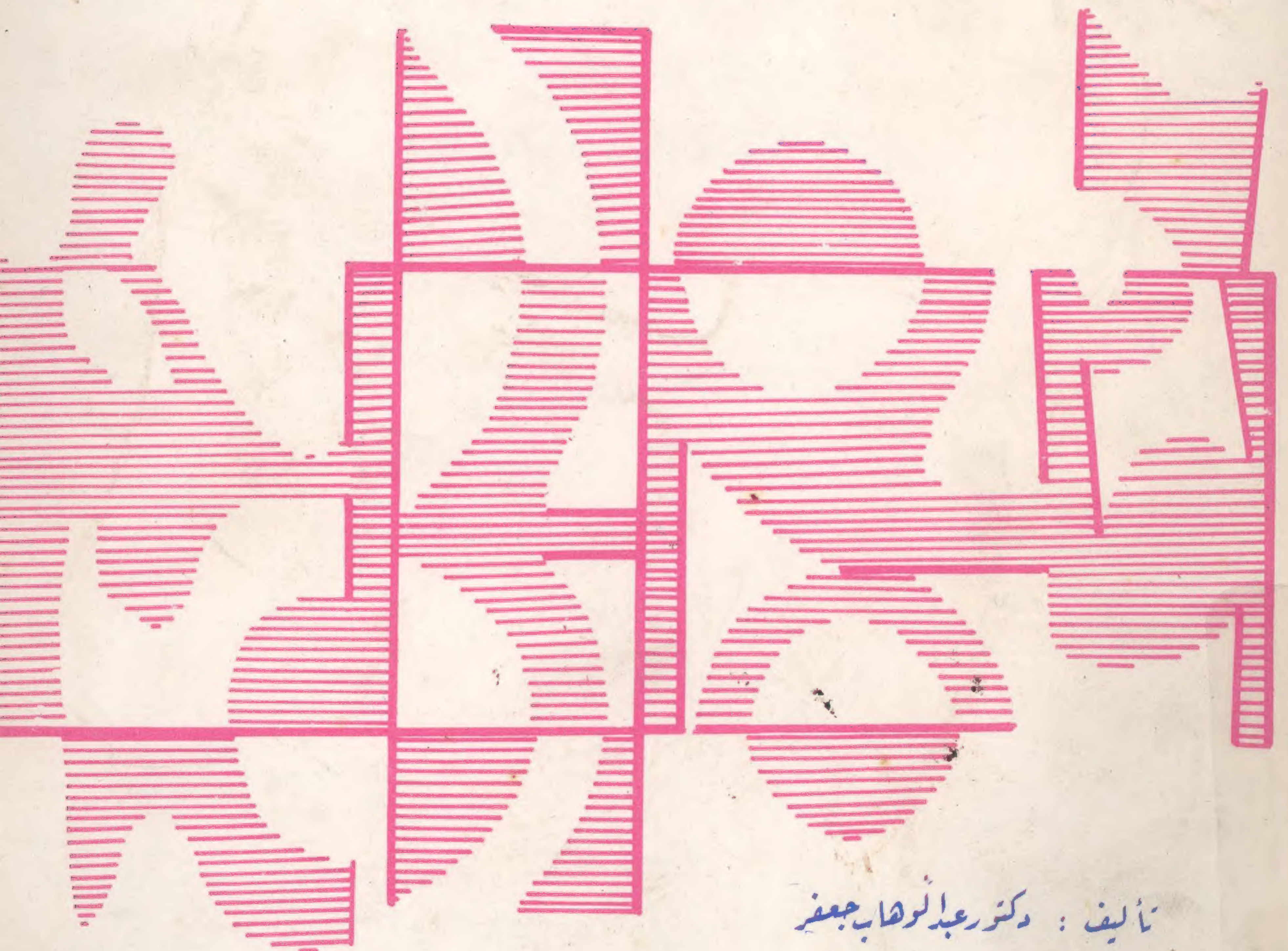


البنوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها



تأليف : الدكتور عبد الوهاب جعفر

تصدير : الأستاذ الدكتور محمد علي بوران

البنية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها

للدكتور عبد الوهاب جعفر

مدرس الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

تصديقه : الأستاذ الدكتور محمد علي إبراهيم

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

١٩٨٠



دار المعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البنية في الانثروبولوجيا

تصدير

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً بين الفلسفة والعلم ، فهو يقدم
« الأنثروبولوجيا البنيوية » ، كما يتعرض لما أثارته من موضوعات مختلفة أدت
إلى مواجهة فكرية مع الاتجاه الوجودى عند جان بول سارتر بوجه خاص .

وينبغى أن نعرف أن الموقف البنيوى كما عرضه ليفي ستروس لم ينشأ
في فراغ . ولكي نفهم هذا القول يتعين علينا العودة إلى النزعة التجريبية المتزمنة
le scientisme التى سادت فى القرن التاسع عشر والتى كان من نتائجها ظهور الوضعية
عند أوجست كونت متأثرة بروح العصر الذى ظهر فيه ماركس وداروين
ولامارك وباستير ، والمنهجيون الفرنسيون من أمثال كلود برنارد ، هؤلاء
الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى المقدمة . وبذلك قام المنهج العلمى التجريبى على إيمان
حاسم بأن كل ما هو غير مادى لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمى بل أيضاً
لا يمكن أن يعترف بوجوده . وهذه القضية الأخيرة كان فيها تجاوز خطير
للموقف العلمى إذ أن القول بأن الموضوع غير المادى لا يصلح أن يكون أساساً
للتجربة والملاحظة العلمية ، هذا القول لا يمكن أن يكون مبرراً فخرج منه إلى
القضية السابقة الذكر ، وهى أن كل ما هو غير مادى غير موجود . فتلك قضية
لا يستطيع العلم أن يحسمها ، إذ تظل فى دائرة البحث الفلسفى .

وقد نشأت العلوم الاجتماعية على هذه الأسس التى وضعها المنهجيون
التجريبيون ، كما أغرى بريق المنهج التجريبى جمهرة العلماء الاجتماعيين ، فتسابق
كل منهم كي ينشئ علماً إنسانياً على لسان العلوم الفيزيائية والفلكية من حيث

للمنهج . فعل هذا أصحاب علم النفس السلوكي ، وبذلك نبذوا الاستبطان كمنهج من مناهج البحث في علم النفس . واجتهد دور كيم وأنباعه في وضع أسس البحث الإجتماعي في حذر شديد دون خروج سافر من دائرة التفلسف . واشتط علماء الأنثروبولوجيا في هذا الاتجاه التجريبي . ولكن الأمر بعد الربع الأول من القرن العشرين بدأ على نحو بعيد عن الأمل المرتقب لدى هؤلاء العلماء . فقد بدأ لهم أن الحصيلة التجريبية والأمبيريقية التي إنتهوا إليها قد تحولت إلى مجرد أرقام إحصائية فشلت في أن تعطينا هؤلاء العلماء المضمون الحقيقي للظواهر الاجتماعية . ومن ثم بدأت عملية البحث عن هذا المضمون أي عن جوانب الظواهر الاجتماعية أو باطنها . ولكنهم لاحظوا أن الأساليب المادية القياسية لا تصلح في الكشف عن محتوى الظواهر الاجتماعية الكيني ، الأمر الذي لاحظته إميل بوترو ، وبرجسون . وفي الحقيقة لقد كان الهجوم البرجسوني نقدا حقيقيا لأصحاب المنهج التجريبي المطبق في مجال علوم الإنسان .

ولمنا نقسم عن أثر هذا النقد وعن الأزمة التي وصلت إليها علوم الإنسان بعد اكتشاف هذه الحقيقة المرة التي أشرنا إليها ، وهي استحالة الوصول إلى فهم حقيقي للإنسان بعد تفهيت ظواهره الإنسانية إلى جزئيات ميكرونيكية لا تكاد تنفصع عن حقيقته أو طبيعته . لقد بدأ علم النفس محاولته الجديدة فربط بين الأسلوب التجريبي ومنهج الاستبطان القديم . وظهر هذا واضحا في اختبارات الذكاء والقدرات ، وكذلك بصفة أساسية في مجال التحليل النفسي . وأما في علم الإجتماع فقد بدأت محاولات عدة للخروج من هذه الأزمة المنهجية عندما تنازل علماء الإجتماع أولا عن بحث المجتمع ككل . ذلك أن دراسة المجتمع تحتاج إلى أبحاث ميدانية شاملة يعجز العلماء عن القيام بها في أزمنة طويلة . فقد جرب شارلز بوث Charles Booth القيام بمسح شامل لمدينة لندن وحدها ،

ولم يستطع أن ينتهي من هذا البحث إلى الآن رغم إستعانتة بآلاف المساعدين بعد أكثر من عشرين عاما . هذه الصعوبات المنهجية أدت إلى ظهور علم الاجتماع الصغير Micro-sociology في مقابل علم الاجتماع الكبير Macro-sociology.

ويدرس علم الاجتماع الصغير الجماعات الصغيرة كالأندية والجمعيات ... الخ . غير أن تطوره على هذا النحو كان لابد من أن يصاحبه تطور منهجي أيضا . فظهرت المدرسة السيومترية عند Moreno و Gurvitch . ورأى أصحاب هذه المدرسة أن الباحث الاجتماعي إذا أراد أن يدرس جماعة أو ناديا أو جمعية فعلية أن ينضم إليها كواحد من أفرادها ، ويظل هكذا مدة طويلة من الزمن مسجلا انطبعا عن علاقته بالأعضاء الآخرين ، وعن علاقة كل عضو بالأعضاء الآخرين حتى يكشف لسيج العلاقات في هذه الجماعة ، أي أنه يجب أن يشارك ويتعاصر ويتفاعل وجدانيا مع أفراد الجماعة التي يدرسها حتى يصل إلى المحتوى الباطن الحقيقي لهذه الجماعة .

ولاشك أن محاولة الأنثروبولوجيا البنائية ، كانت هي الأخرى ثورة على الأسلوب التجريبي البحث في دراسة الظواهر الاجتماعية . فهي تضطلع أسلوبا جديدا للإلتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفي في منتصف الطريق . هذه هي الحقيقة المنهجية التي تكشفت للباحث من خلال دراسته ليفي ستروس باعتباره واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعقم المنهج التجريبي الصارم وبعدم نجاحه في دراسة الظواهر الاجتماعية .

ويظهر للقارئ في هذا الكتاب أن ليفي ستروس قد استطاع بمهجه الجديد

أن يكشف عن « البناءات » بطريقة إستباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعقول وأن يبين أنها في النهاية ليست سوى النسق أو القانون الذي يكمن وراء الظواهر المرئية .

والبنية، أو البناء، إذن ليس هو « المثال، الأفلاطوني، كما أنه ليس لفظاً كلياً، وكذلك لا يمكن أن يتطابق مع « الصيغة » أو « الجسطلت ». فالبناءات في حقيقةها ليست سوى تركيبات صورية من نوع خاص وذات طابع إستاتيكي . ومن هنا استحق لقب ستروس هجوم سارتر عليه لأنه اجتراً على تجميد الوقائع الزمانية وأبطل التاريخية التطورية في سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء وقبل مبدأ الحتمية في الطبيعة والإنسان على السواء . أما سارتر فقد إنتصر لمبدأ حرية الإنسان، وإن كان يلتزم بالماركسية في مجال المادية التاريخية ويقبل شمول الحتمية في الطبيعة . ولا زالت رحا المعركة تدور إلى هذه الساعة في فرنسا بين البنايين والوجوديين حول هذه المشكلات .

ومهما كان من شيء فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة في نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصوري هو المنطق البنائي الذي يلزم الباحثين في المستقبل أن يعمدوا على الكشف عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكري أثره في توجيه النظر إلى تدخل العقل في المعرفة دون الانقصار على الملاحظة والتجربة وحدهما وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع بطريقة إستباطية . وهذا يعني أنه قد أصبح للفلسفة دوراً خلافاً جديداً يتعين عليها أن تقوم به في مجال العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وهذا يؤذن أيضاً بتحول خطير في المنهج يمكن أن يوصف بالكثير من مبادئ الدوجماتيين التقليديين من أصحاب المناهج الأمبيريقية الجامدة الذين استحال الإنسان على أيديهم إلى شيء جامد لا حياة فيه .

- ح -

وهكذا يضع المؤلف بين يدي القارئ عملاً علمياً مبتكراً يتطوى على موقف مواجهة معاصرة بين الفلسفة وبين العلوم الإنسانية بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص وقد اتسم هذا العمل الفلسفي الممتاز بالخبرة التامة للمؤلف، فلم يسبقه إليه أحد من قبل سواء هنا أو في الخارج على ما أعلم. وقد ساعده على المضى في مثل هذه الأبحاث إلمامه بمختلف المذاهب الأوروبية المعاصرة وتضلعه في اللغة الفرنسية وآدابها وتدريسه للفلسفة باللغة الفرنسية في الخارج وإلتحاقه ببعثته إلى فرنسا لهذا الغرض. والله نسأل أن يوفقه إلى مزيد من الإنتاج العلمي في هذه الميادين التي تعتبر من الدعائم الرئيسة لثقافته الغربية المعاصرة والتي علينا أن نهل منها بالقدر اللازم لإثراء ثقافتنا العربية في الوطن العربي الكبير.

دكتور محمد علي أبو ريان

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

مقدمة

لما يشير الدمشقي عند البعض أن تكون الأنثروبولوجيا البنائية موضوع بحث فلسفي ، ولكن هذه الدمشقية لتتلاشى تماما إذا علموا أن الأنثروبولوجيا البنائية تهيب على هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟؟

ومعروف أن إجابة الأنثروبولوجيا البنائية على هذا السؤال قد تضمنت الاعتراف بوحدة النفس البشرية وبوجود تركيب لا شعوري يضمن استمرار وجود البناءات أو بعبارة أخرى فإنها قد تضمنت الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة .

ولا شك أن الأنثروبولوجيا التي تشير هذه الموضوعات لابد من أن تشمل جانبا فلسفيا جديرا بالكشف والدراسة .

وإذا كانت الفلسفة تدرس المعرفة الممكنة للإنسان ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تقدم نموذجا معرفيا ليس وظيفيا ولا يعتمد على الأصل أو التاريخ وإنما استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حتى .

إن أنثروبولوجيا بهذا المعنى تهتم الفيلسوف لأنها تدرس الإنسان ومكانته الفعلية في الحياة والمعرفة . كما أن الفيلسوف الذي يهتم بهذه الأنثروبولوجيا ليس من النوع الذي يفسر ويركب أو (يخلق) العالم ، وإنما هو ذلك المفكر الذي يبحث في أن يعمق توغلنا داخل الموجود .

ومن هنا يتضح أن إهتماماتنا في هذا البحث إنما تنصب أساسا على الجوانب

الفلسفية للأنثروبولوجيا البنائية . وقد كان رائد الاتجاه البنائي في فرنسا « ليني ستروس » يتعاطف مع البدائيين ويحبهم لانطلاقاً من اتجاه إيديولوجي لا يقبل العنصرية لأنه يؤمن بوحدة النفس البشرية ، كما كان يعيب على معظم السابقين عليه من الأنثروبولوجيين أنهم يتأثرون في أبحاثهم بمركزية الحضارة *ethnocentrisme* ، فخلت تلك الأبحاث من الصرامة واتسمت بالعنصرية . إن لفظ « البناء » أو « البنية » *structure* ، « والبناءات » أو « البنيات » *structures* ، « والبنائية » أو « البنيوية » *structuralisme* ، أصبحت الآن في فرنسا من الألفاظ التي يحتمل مكاناً خاصاً والتي تثير اهتمام الخاصة والعامة هناك .

وقد أشارت المقالات الصحفية غير المتخصصة إلى الاتجاه البنائي على أنه فلسفة جديدة تمثل الوجودية والماركسية .

والبنائية في فرنسا قد ارتبطت في أذهان الجماهير باسم العلامة (والفيلسوف) ليني ستروس .

وقد ظهرت عدة كتب عالجت باستفاضة هذا الاتجاه البنيوي لدى المفكر الكبير . وهي لمؤلفين أمثال بيير كرسنان *Cressant* ، وجان فاج *Fages* ، وميليه *Millet* ، وجان بياجيه *Piaget* ، وإيفون سيمونيس ، و *Edmund Leach* .

وقد رجع الباحث إلى مكتبة هؤلاء المؤلفين عن المنهج البنائي وعن تطبيقاته في الأنثروبولوجيا ، كما رجّع إلى مؤلفات ليني ستروس نفسه وأحاديثه البليغزية ونداواته .

ولما كنا نلتزم أساساً بالجانب الفلسفي للأنثروبولوجيا البنيوية، فقد كان علينا أن نسترشد بمؤلفين كتبوا عن هذا الجانب الفلسفي أمثال جان لacroix ، وآلان باديو Badio Alain وميرلو بونتي ، وبول ريكور Ricoeur . وقد إتفق هؤلاء جميعاً على أن ليفي ستروس هو صاحب فلسفة مادية متماسكة رغم أنه يرفض الاعتراف بذلك صراحة .

وقد لاحظنا أن أحداً من هؤلاء المؤلفين لم يتعرض للعلاقة الخاصة التي ربطت البنائية بالمذاهب الوجودية ووجودية سارتر على وجه التحديد والتي أفصح عنها ليفي ستروس في كتاباته . ولذا فقد اخترنا أن يكون موضوع البحث هو هذه العلاقة الخاصة ذاتها .

وترجع إهتمامنا بموضوعات الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) بوجه عام إلى سنوات مضت قضيناها بين زنوج غرب أفريقيا ، ولمسنا فيها ما يختلف بنفوس الأفارقة الزنوج من إنطباعات الرضا حيال الأبحاث البنيوية الحديثة التي تحترم^٣ جميع الثقافات في مقابل بعض الأبحاث النظرية التي تهتم عن إنجازات العلم وتستند إلى إيديولوجيات عنصرية تثير لدى هؤلاء الإخوة الأفارقة ما تركه الاستعمار لديهم من « عقدة الرجل الزنجي » ، وما يرتبط بها من ذكريات ماضية مؤلمة .

كما يرجع الفضل في توجيه ما قمنا به من أبحاث بجامعة الاسكندرية إلى سيادة الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان أستاذ تاريخ الفلسفة وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، فهو الذي إتسع صدره وأعطانا الكثير من وقته للإشراف على هذا البحث الذي حصل به المؤلف على درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥ .

— ر —

وأسجل جزيل شكري لحضرات السادة القائمين على شئون المركز الثقافي
الفرنسي بالاسكندرية . فقد كانت مكتبتهم الزاخرة بأحدث الكتب والمجلات
المتخصصة هي خير معين لي ولكل باحث في العلوم الإنسانية .

دكتور عبد الوهاب جعفر

الاسكندرية في ١٠ رمضان سنة ١٣٩٩

الموافق ٢ أغسطس سنة ١٩٧٩

الفصل الأول .

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البنائية أو « البنيوية » .

علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الانثروبولوجيا بوجه عام والانثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية (١) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفطري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (٢) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإلتقاء إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة اجتماعية والآخرى المسماة انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويرها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التقارب خطر إضعاف العلوم الإنسانية والقضاء على أصالة السلوك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعنى أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمل الإنسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الإنسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هي تقاسج نشاط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم ينخرط في حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة جدلية بين الإنسان الدارس وبين الموضوع المدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحيّل مكانة مفضلة في دائرة العلوم Le cercle des sciences ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذي ينشئ باقي العلوم ، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقي كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائي وبيولوجي وبين نقطة ابتداء بخلاقة بفعل العمل الانساني والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الانسجام الداخلي لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهي تصور للعالم لا يضع في اعتباره فقط المعارف المكتسبة ونقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان في كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة في القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما في تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميرلوبوتي وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذرو تكوين فلسفي (٢) . وسنرى في الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفي ستروس لها هي نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء في هذا البحث .

كتب جان بياجيه في فصل بعنوان العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى ، (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81,

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في إتجاه فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يختص ببعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأميريكية التي أرسى دعائمها لوك وهيوم والتي أصبحت تقليداً لدى الإيديولوجيات الأنجلوسكسونية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١) .

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أو ليفي بريل أو ليفي ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط الأفكار التي تكلم عنها الأول أو النسبية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إلى نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين » (٢) .

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والإثنولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82.

(2) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التغير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتمل مكانا هاما فى تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على إنخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) فى الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد وجدت نتيجة لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا هكذا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث فى علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — فى فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للأنموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة عليهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا هوسرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليفي ستروس فى الأنثولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية ، وهو لهذا يعتمد على الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تدرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النوموتيتيقية Sciences nomothétiques أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبية ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الاجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) العلوم التاريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الإجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هى الجديرة باسم « علوم الإنسان » ، وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالإنسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفئة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى نلحده فى العلوم المضبوطة .

الاشروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيتيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحذو حذو العلوم المضبوطة يواجهها ما يواجه سائر العلوم النوموتيتيقية من صعوبات فى المنهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم النوموتيتيقية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تفتقر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم النوموتيتيقية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتبارها موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتبارها هو الشخص الذي يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورية لتفسير هذه المعطيات .

ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوي لكلمة "أنثروبولوجيا" يعنى أنها العلم الذى يدرس الإنسان . ويرى ليفي ستروس أن "الأنثروبولوجيا" هي فسق للتفسير يضع فى الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسايولوجية والسيكلوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك ، (١) .

ظهرت الأنثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين فى معرفة المجتمعات التى تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfin Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

العوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ .

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

(٢) الإثنولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأى فرد فيه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

(٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذى يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

La Linguistique

(٤) علم اللغة .

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfen Jean, "50 mots - clés de la Sociologie", p. 18.

وفي السنوات الأخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً جديداً. فهو الآن يعنى « نظرة للإنسان » Une Vision de l'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الإنسان ، أى ظهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropologie doctrinale (١). وعلى سبيل المثال نجد جان- بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وشق الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعاً تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماماً عن تحقيق هذا الهدف (٢) .

وسنجد أيضاً فى هذا البحث أن ليفي ستروس رغم حرصه على أن يبنى « أنثروبولوجيا علمية » هي الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تخفضت عما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية » .

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣).

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهباً كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر- الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨) .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplement» de A à Z, 1968.

ليست منهجاً وإنما هي إتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم Ensemble Organise ويتفق كليرامبار Andre Clerambard مع ما أوردته دائرة معارف لاروس، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوه Michel Foucault صاحب الكلمات والأشياء، ولاكان Lacan صاحب كتابات، «Ecrits» (١).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار علمي مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل .

ولتوضيح معنى البناء أورد كلير أمبار المثال الآتي :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيها أو تفكيكها إلى قطع صغيرة ، وإنما يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك نعمل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أي الاتصال . وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أي البناء وينبغي أن نذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال . وهذه الغاية أو الوظيفة هي التي تقود البناء اللغوي . .

«Cette finalité, cette «fonction» commande sa structure».

(١) ميشيل فوكوه . هو فيلسوف وجامع فرنسي (١٩٢٦ -) . وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان «البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكوه» ، نشرته دار المعارف . أما جاك لاكان فهو طبيب ومعالج نفسي فرنسي (١٩٠١ -) ، ربما يتسنى لنا الكتابة عنه مستقبلاً .

فعلم اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار علمى عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لمحة المنهج البنائى (أو البنىوى) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف ليفى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهذه الوثبة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم .

(1) André Clerambard, *Structuralisme in "Dictionnaire des grandes philosophies"*, Privat, Toulouse, 1973, P. 365.

الفصل الثاني

« المشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس »

ويشمل :

- (١) الاتجاه التاريخي المقارن .
- (٢) الاتجاه الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلومه الأثرية الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي) .
- (٤) علم اللغة .

المشكلة الاثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للمؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الاثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة ، أيا كانت ، يستطيع الاثنوجرافي أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

وإذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوظيفي .

الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تايلور Tylor (١٨٣٢ - ١٩١٧) الانجليزي وفرانز بوس Franz Boas الأمريكي (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تتبعي للتطور
Une Loi génétique d' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور
لكي يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محرك أو معيار التطور الذي يجب أن نتمسك به .
أهى درجة التشيئة الاجتماعية le degré de Socialisation ،

أو حالة الفن التقني L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة
في كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . الخ . أن البحث عن هذه
المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتغيرة (٢) فضلا عن أن التاريخ
ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد الى مرحلة من مراحل تطور
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ
بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخي يقول ليفي ستروس (٣) : إن تعدد
الصور الاجتماعية منتشرة في المكان على نحو ما يراه الاثنولوجي ، يجمعها تظهر
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمني (أو عامل
الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن
الانتقال من حلقة لاخرى بطريقة متصلة . . ويلاحظ ليفي ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon, 1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتباهه على خطأ منطقي ، فإنه مع ذلك تكذيبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافية مختلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تغاير مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا في ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا في ثقافة متقدمة الخ .)

ويرد ليفي ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخي فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لاند فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفي دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل في أوروبا ، وأستعمالها في بولينيزيا لنفس الغرض في وجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فإنها هي الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذي يبتدعه نساء ال Caduevo في البرازيل بالرسم على أجسادهن ، فالتنا نجد تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة والـ Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل افتراضيا وإيديولوجيا (١) . وإذا سئل فإنه يجيب بالنفي (٢)

ويستطرد ليفي ستروس :

د إن ما يجعل هذه الدراسات مخيبة للآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ ، (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدراسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid ., P. 8.

(2) Ibid ., P. 273 .

(3) Ibid ., P. 9.

(4) Ibid ., P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ يسترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير
بإسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية ، (٢) .

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير .
وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه
يشمل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف
دينية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .
وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالمينوسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢)
ورادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ،
وكرسا جهودهما للتحليل الآني l'analyse synchronique لعناصر الثقافة
المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ،
تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا
يمتنع التركيب الإثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر ، ننتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقراءة ننتقل إلى
نمط آخر مختلف دون أن نتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم
هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة
أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, Le Structuralisme « Psychothèque », (Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء ، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون نسقا ، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية ، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة .

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité . فالتاريخ مستبعد ، وأيضا المقارنة ، والباحث هنا لا يرتقي دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي ، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد « القرابة » إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسيولوجيا الوصفية ، بدلاً من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظم الروابط العائلية (٤) وحيث أن الوظيفيين يخلطون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. «Supplément» de A a Z 1968 .(Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17,

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فان أبحاثهم لا تخرج عن
التجريبية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على المعاش le vécu وينتبعدون للاشعور ، فانهم
لذلك يظلون على السطح . أما ليفى ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عدم قدرة هذين الاتجاهين الكلاسيكيين فى
الشعور على حل للمشكلة الانثولوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحددها ميرلوبونتي (١) تتلخص فى أن المدرسة الفرنسية بعد
دوركيم وليفى بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم
أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجية . فالأنثروبولوجيا الاجتماعية على يد
دوركيم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية كـ « أشياء » . وهى فى
محاولاتها للتحديد اختلط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم
بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً
فى الإنسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليفى بريل فقد كان
مفهوم العقلية « قبل منطقية » عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جامد
من الصعب تخطيه .

وعلى ذلك فقد كانت الأنثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY Maurice : Eloge de la philosophie
(Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه - وبدأ الأنثروبولوجي وكأنه يحوم حول الموضوع كملاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينقصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذي يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يتقنوا فريسة لغناهمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التي ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان احترام موس للفرد وللجمتمع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقالة عن الهدية » ، « Essai sur le Don » ، هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي لجسارة ليفي ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت إسم الأنثروبولوجيا البنائية ، مستعيناً في ذلك بعلومه الاثريّة الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كنموذج علمي .

ليفى ستروس والعلوم الأثرية الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأشروبولوجيا ، فرنسي (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - «Introduction de l'oeuvre de Mauss», op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيولوجيا والتحليل النفسي .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر (١). وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصبا في مدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافياً لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل ليفي ستروس كرسى الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل ليفي ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومي للبحوث العلمي وهي أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن ليفي ستروس كان موسيقياً موهوباً .

وقد كان يحلو ليفي ستروس أن يتحدث في كتاباته عن العلوم الاثريّة الثلاثة ، ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء ليفي ستروس بمبادئ هامسة في المنهج ، اعترف بها في كتاب « الآفاق الحزينة » ، Tristes Tropiques .

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الافتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أوحى لصاحب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة موطأة ومجددة . يعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تتسع القاعدة الاستقرائية التى ينطلق منها الإثنولوجى إلى القانون العام .

يقول ليفى ستروس (٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بمجموع أربعائة فن الأشكال إلى يرسمها نساء الـ Caduevo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن ، ولاحظ بمعجب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحلل الديكور ، بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس (٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس النموذج المفسر يطبق على الحالات المتعددة .

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٢) من خصائص الجيولوجيا التي بهرت بها ليفي ستروس وأثرت بعمق في تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور والحفريات والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضامل أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الانسان .

يقول ليفي ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور »

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les ages.

فالمتأمل للصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن المتأمل لكل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La synchronie enveloppe la diachronie

أو قل يختلط الزمان بالمكان L'espace et le temps se confondent (١) . ويغيب ليفي ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها ، ويضع لها الترتيب الذي يمكن من قراءتها آنياً . L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement .
وبهذا الصدد يصرح ليفي ستروس :

« أشعر بأنى مغمور بمقولية كثيفة ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة والأمكنة » (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الاثنولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

ليفي ستروس أن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي » *Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique* »

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا ، (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متخلعة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » ، في مرتبة أدنى . « تفكير الفطرة » ، يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآنية وبين تتابع الزمن ، كما أن ليفي ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين يقتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » ، (٢) .

وفي البحث عن معقولية أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أي تدخل لذاتية ، اكتشف ليفي ستروس ضالته في علمه الأثيري الثاني : نظرية التحليل النفسي .

نظرية التحليل النفسي :

إن أهم ما تعلمه ليفي ستروس من نظرية التحليل النفسي هو إدخال اللا شعور الذي هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور في تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدي (إذ لا علاقة له بدوافع غريزية) ، ويصبح

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كنطياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١). كما تعلم ليفي ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسى أن التقابل بين المعقول واللامعقول Rationnel et irrationnel بين العقلى والوجدانى Intellectuel et affectif بين المنطقى والسابق على المنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست فى الحقيقة كذلك . فالعمليات التى يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذى يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر « اللامنطقية » ، هى نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف ليفي ستروس فى قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية هى مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها « أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم » .

كما يكتشف أن التقابل التقليدى بين المعقول واللامعقول & rationnel irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التى تظهر وكأنها أقل معقولة هى فى الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أى أن ليفي ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم ليفي ستروس من تأثيره الثالثة « الماركسية » أن يقرأ واقع reel بمبدأ

(1). RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2). LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . وقال شعور هو العدو المستر لعلوم الإنسان، (١).
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النماذج يصبح هو البحث الأساسي
للانثولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . . . وقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يختبئ بطبيعته . . . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme تجمع
الحسي يتوأم مع العقلي دون أن يضحى بخصائصه ، (٢) . إن هذا النص له أهمية
خاصة ، لأنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله ، فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) « L' ennemie secrète des sciences de l'homme » Voir :
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, « Tristes Tropiques », P. 62.

ستروس كان تلميذا لمدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تكرر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوي Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان ليفي ستروس زميلا لتروبتسكوي Troubetskoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجديد علم اللغة العام Linguistique générale ، ذلك العلم الذي تصدى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي La Linguistique historique لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال Communication ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الإنسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل échange ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لابد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لسائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذي استطاع أن يكون لنفسه منهجا وضعيا ممكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث . وهو باستخلاص اللغة La Langue من الكلام La parole استطاع أن يعطي لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية étude interne ، وهي دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغوية rapports des Signes في نسق لا يهتم إلا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع étude immanente de l'objet . وقد انبهر ليفي ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دي سوسير Ferdinand de Saussure : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هي التي تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضي لدى سوسير Saussure يصبح قاطعا وملزما لدى ليفي ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع Constituer l'objet » (٢) ونحن نجد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه Troubetskoy في مقال كتبه ليفي ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائي في علم اللغة والانثروبولوجيا » ، ظهر في مجلة world ونشر بعد ذلك في كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » ، تحت عنوان « اللغة والقراءة » ، ونحن نرى أنه من الضروري أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الانثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام اصطلاحات علم اللغة في الانثروبولوجيا البنائية كما سيأتي بيانه في الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p: 23 (Voin Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plon, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بنائها التحققي) اللاشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية *le signe linguistique* ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول *Signifié* (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال *Signifiant* (هو الوسيلة الصوتية الشفهية أو المخزرة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما مستمعية) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز *systeme de Signes* الذي ينشأ عن حتمية الاتصال بين فئتي الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية *sonore* أما فئة المدلول فهي تكون تصورية *conceptuel* (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ *termes* كوحدات مستقلة *entités indépendantes* ، ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى في الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لانفسر الظاهرة لإبعلقتها بالكل الذي يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . *La signification est différentielle* . أي بتمييز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

(٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هذا النسق .

(٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس يعتقد أن « الأنثروبولوجيا بتأذرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication » (١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا ، فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجى يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعى بدلا من مجرد تنظيم بيولوجى . في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغى الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لان الزواج الخارجى واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعى ، (٢) .

غير أننا عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (١) .

وقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وألساق القرابة تعد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما « أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري للنفس الانسانية » (٣) ، ويلاحظ أن « ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية » (٤) .

ما تقدم في هذا الفصل يتضح لنا أن ليفي ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية في معالجة المسائل الانثروبولوجية ، فإن جراته تملخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الانثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد ليفي ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الانثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(2) Ibid., P. 69.

(3) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'œuvre de Mauss», P. XXVII.

(4) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة النموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفطرة .
- (٨) منطق الاسطورة .
- (٩) اللاشعور .
- (١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تصهيد :

تتجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١) . ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أى رغم السبق الذى حققه علماء اللغة فى الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب « الآفاق الجزئية » الذى ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — فى نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفى الحقيقة ، لقد ظهرت عبارة الأنثروبولوجيا البنائية فى الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هى نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعورى للإنسان ، كما أنها تعبر عن هذا التركيب اللاشعورى » (٢) .

ولاشك أن الإجابة التى تستند إلى التركيب اللاشعورى للإنسان تفترض تفسيراً للظواهر لا يعتمد على الجانب المرن منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع المدروس . ولذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة لملاساته التاريخية والجغرافية

(1) LACROIX Jean : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat, Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهنا يتبين لنا المصدر الذي أخذت عنه
محااجة ليفي ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما يتبين لنا لماذا كان الإثنولوجي
الذي يتبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حزية في دراسته للمجتمعات البدائية
لأنه لا يتقيد بالزمن .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الحالية للموضوع ،
هذا القول يفترض أيضاً أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع " يحتوي على
معقولة ذاتية ومستقلة .

L'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.
إن الموضوع في هذه الحالة يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه
بوظيفته *son fonctionnement* وهو في هذه الحالة أيضاً إنما يعرض
كنسق *systeme* أي ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون
اللفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أي عنصر من العناصر يستتبع تغيير
في العناصر الأخرى . وفي هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيراً
لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*
عندما نكتشف النموذج الذي يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج
ضمن مجموعة أكثر اتساعاً ، تكون معرفة بالقانون الذي يسمح بالانتقال من
نموذج إلى آخر ، عندئذ يصل إلى بناء هذا الموضوع .

On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالية لابد أن يتضمن حتماً النتائج الآتية :

(١) أنه يستبعد أي تدخل للشعور (أي الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعي
لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكي يعطى تفسيراً لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كنسق *systeme* ، ولكن أيضا كبناء *structure* ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذي يظهر القانون الداخلي للنسق .

(٢) هذا البناء *structure* لا يتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلمى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا يحلل بناء هذه النماذج ، فإن لىفى ستروس يهاجم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والى توحد بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations sociales* ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع *qui épuise le réel* (١) وفى هذا يقول لىفى ستروس فى « النىء والمطبوخ » :
لما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص الملموسة للموضوع ، وإما أن ننفق الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

(٣) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لابد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدءاً متسامياً *Un principe transcendant* يهدم النظام الحمال الصارم لترتيب الظواهر *la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes* .
بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام ، وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جرأة ليفي ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتغلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردتها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيح المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تسير به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »،^(١) يميز جان بيناجيه بين بنائية ليفي ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الكلية أو العامة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي autorèglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تتصف بالديناميكية وبالتالي مليئة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autorèglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بيناجيه بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفي ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استنباطي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الظواهر الملاحظة أي المدركة

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les «faits» constatables بل يظل «لا شعوريا» لدى أفراد الجماعة المدروسة (وليفي ستروس يصير على هذا التفسير) . البناء الإجتماعي في هذه الحالة ينبغي أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلمية في الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة في المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الإنحلو سكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدل سنخصص له فصلا منفردا في هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليفي ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بثبات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حسي . وقد توصل ليفي ستروس إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصائصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلي القائم في المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعي أي أسبقية على الجانب العقلي (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفي ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F., 1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139,

(3) Ibid., P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تحتم ظهور العواطف الفردية وأيضاً الظروف التي يجب أن تظهر فيها ، كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تتصف بالثبات Permanence .

وليفي ستروس لا يلغى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تنيرات فسكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول ليفي ستروس في كتاب « تفكير الفطرة » ، (١) : « التاريخ ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البحث عن المعقولة لا يؤدي إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذي يستخدم كنقطة بدء في أي بحث عن المعقولة ، ولكن بشرط التخلص منه بعد ذلك ، .. »
: وجدير بالذكر أيضاً أن ليفي ستروس يتحول عن المذهب الترابطي associationnisme . يقول في كتاب « الطوطمية اليوم » ، (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعي corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذي يفسر قوانين الترابط وليس العكس ، . »

وبعد هذا العرض التمهيدي السريع للبناء ، الأساسية التي تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتملتها الدراسة . وهي مفاهيم تتصل بمعنى البناء والأنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لأهمية موجزة للموضوعات الاثنولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها همزة الوصل التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي سنتعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالا في علم الاجتماع وفي الأثنوبولوجيا وهو أيضا من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها متغيرة على نوع من النظام والمعقولية والاستقرار النسبي ، وإلا لتحول البحث العنقدي إلى مجرد بحث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المتكونة بالضرورة لظاهرة معطاة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسي لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضا بثاؤه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع الملموس في كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذي نطلق عليه لفظ النسق système . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعني فقط طريقة التنظيم manière d'organisation . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبياً ، بمعنى أن العناصر التي تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة statique ؛ فتحت

(1) GQIFIN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية تجعله أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلا ثابتة فيزيقيا ومتغيرة إنسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية وعلى أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستتر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات الإشعورية . فكتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في « مقال عن المدينة » كان على يقين من أن التبادل *échange* هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع) . فالملاحظة الامبيريقية لا تعتمد « بالتبادل » وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : « عطاء وأخذ ورد » *donner, recevoir, rendre* (١) ، ويستطرد ليفي ستروس فيقول : « إن النظرية بأكملها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابضة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والصعوبة هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فمنها مجاملات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss », P. XXXVII.

نفسه الدور الذى تلعبه الأشياء المادية . ينبغي إذن تصور هذه القوة بطريقة ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماماً كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولاً بتحليل لغوى للغة . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع هم ملك للبناء أكثر من كونهم ممتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ للظاهرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لإستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ، - تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لإستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل النتائج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : إذا كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية *fonction symbolique* التى تظهر فى اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في التفسير صالح للمبادئ وتنظيمات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يتحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطريا . ولكنه نسق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات les schèmes conceptuels هي التي تحمل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أى وجود مستقل - تتكاملان في شكل بناءات أى موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

مم يتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسبما يرتئيه ، وذلك لأن لها وجودا خارجيا ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أى قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مفارقة للتجربة essences transcendentes لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « l'intellect » أو عن نفس الإنسانية هويتها غير متغيرة identique a lui-meme ومن هنا كانت أسبعية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques». p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean ; «Le Structuralisme», p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذي نلسه كتنظيم منطقي يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول لبني ستروس : « إذا كان من الضروري أن تنظم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننتقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور formes des formes وتخضع لمعايير محددة critères limitatifs » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصـل إلى بناءات ؟ المنطقة والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرايونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونحلم بجدول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لمانديف (٣) . وفي الواقع dans le réel يوجد عملية تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : «Panorama da la philosophie Francaise contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibration* . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ما هو ضروري لفهم التصورات العملية . فهو يشمل :
أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* .
أي أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بالزمن (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند ليفى ستروس باعتبارهما شئ واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى للعلاقات الموجودة بين مداولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "كل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك اتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلابد يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم ، وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

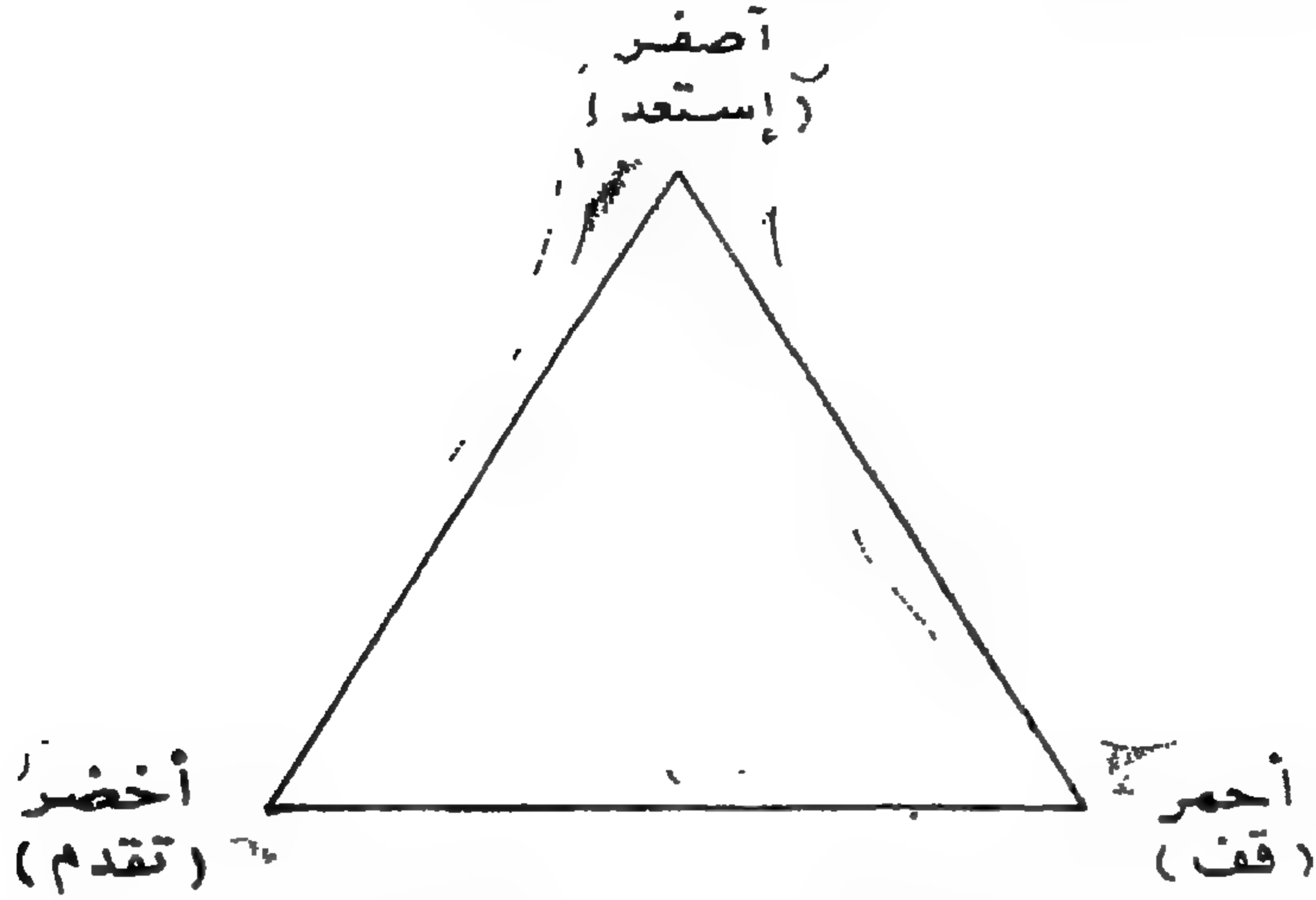
إن نسق الألوان ونسق العلامات لهما نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف نصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

- (أ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .
- (ب) المخ الإنسانى يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .
- (ج) المخ الإنسانى يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائى من نوع (+ / -) فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .
- (د) عندما يتوصل المخ الإنسانى إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس -) .
- (هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعى الأسمى ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتائج الثقافى النهائية ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هى بمثابة تقاليد مبسطة لظاهرة الطيف الشمسي (وهى ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتائج ثقافى يشمل نفس هذه العلاقات (١) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعى للعلاقات الوجودية بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثلث المفسر للمنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » ، من أن « الأنثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس la pensée humaine en exercice وبين الموضوع الإنساني l'objet humain الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الالتقاء الانثنوجرافي projet de coincidence ethnographique . ولكن ، هل كانت بنائيات ليفي ستروس تتصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البنائيات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي équipement interne والحال immanent للجانب الموضوعي l'objet ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة duel تحتفظ بمعقوليتها الباطنة والاساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(2) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسانى يبحث عن تقابل متمركز بين ضدّين من نوع (+ / -) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وبما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب «البنائات الأولية للقراءة» ، (٣) :

« ينبغى الاعتراف بأن الثنائية *La dualité* ، والتغاير *l'alternance* والتقابل *opposition* ، والسمتية *La symétrie* ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فإنها هى المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كما أنها هى نقطة البدء لكل محاولة للتفسير . . ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يفسره منطق ثنائى *logique binaire* .

ويعترف ليفي ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية *structures de subordination* وهى تنتج عن تصور للبناءات وأنماطها فى شكل هرمى يعاوه بناء البناءات أو مايسميه هو «ترتيب الترتيب» ، *“ordre des ordres”* .

يقول فى كتاب «الانثروبولوجيا البنائية» :

« إن الانثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القراءة يعتبر وسيلة لتنظيم الافراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقي أو التفاوت الاقتصادى فإنه يمدنا أيضا بقواعد الخاصة به . وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهى على أى حال تؤثر فى بعضها البعض » (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن «ترتيب الترتيب» ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن ليفي ستروس قد توصل اليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من «الأنثروبولوجيا البنائية» ، نجد أن ليفي ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre conçu . أما الأولى فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلاً عن أنها تعيننا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تتصل بمجال الأسطورة والديانة (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يحدد لكي يفهم . وفي حالة المـاوم الوضعية فإن التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل إسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 348.

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس يقول
باديو Badiou : « إذا كان الجانب النظري البحت أو الرياضى من الفيزياء هو فيها
بمثابة علم النحو فى اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظرى يكون محك الحقيقة فيه
هو الاتساق المنطقى la consistance ، فإن التجريب يقتضى أن نعمل على نماذج
ملبوسة . والتجريب فى هذه الحالة يؤدى إلى تركيب نماذج ، (١) .

والأنموذج عند ليفي ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج
بنائى ، أى خطة منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أوقائع
الملاحظة ويتولد عنها البناءات ، (٣) .

غير أن ليفي ستروس يصرح فى كتاب الأنثروبولوجيا البنائية : « بأن
الابحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج ، (٤) .
ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهما يتكاملان فى
حركة جدلية دائبة صاعدة وهابطة : فهى صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى
البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهى هابطة من البناءات إلى النماذج المنغمسة
فى الواقع التجريبى كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الالتقاء
الإنشجرافى مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائما فى كتابات ليفي ستروس

(1) BADIOU Alain : «Le concept de modèle, Maffero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : «Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste», Aubier-Montagne, 1963, p. 171-172.

وفي تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص في وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق . الانموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur في البحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في الفاظ علمية (١) .

والانموذج البنائي تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة) (٢) ، كما أن المنطق العلمي للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعوري ، علما بأن المنطق الأول والثاني يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل (٣) . وخلاصة القول أن الانموذج إجرائي دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé (٤) .

وإذا كان تركيب الانموذج يفترض تجريده من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة للغرض الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة الانموذج في ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصوير للواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١) .

وعلى أى حال ، ومهما كان من طبيعة النموذج فإنه لا يستطيع أن يستوعب الواقع الإجتماعى كله ، فواقع الإجتماعى يمكن أن تتمخض عنه أبحاث عديدة ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناولها ليفي ستروس ، أن نتعرض لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتناقضة. فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى البناءات الأولية للقراءة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن العمومية والتلقائية l'universalité et la spontanéité أما الثقافة فقد كان تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم la relativité et la règle . فكل ما هو عام وتلقائى ينتسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل ما يتصف بالنسبية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينتسب إلى الثقافة (٣) . وفى المحاضرة الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ، يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADIOU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الاجتماعية و « السر » الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المسخ (١) . وهنا تظهر الثقافة كنتاج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب ليفي ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢) . وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البحتة التي تتلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف ليفي ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة (حسبما يدركها المسخ الانساني) يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (٤) . ومنهج ليفي ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافي .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شهبكات من العلاقات التي تربط مجمرعات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle .
أي بتمييز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

نظم القرابة :

وقد رأى ليفي ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجذسين ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الالتقاء . وكان ليفي ستروس يصرح في كتاب « البناءات الأولية للقرابة » ، (٣) بأن كل ما هو عام Universal لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينسب إلى الثقافة ويتميز بالذسدية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) ، تنسب إلى الثقافة ، وهي رغم ذلك تتصف بالعمومية Universalité (٤) هذه القاعدة هي : « منع الانصال بالمحارم » ،

(١) عالم انثروبولوجي انجليزي (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté», P. 9.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 159.

Prohibition de l'inceste . وقد حاول ليفي ستروس في كتاب القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل هذه المسألة التي طالما تعثر أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل (طبيعة / ثقافة) . فالتفسير الطبيعي الذي نجده عند أمثال Westermarck الذي يتحدث عن نفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول إن هذا التفسير الطبيعي غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافى يكشف فى المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع ، كما أنه يكشف عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع فى مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافى ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون الأساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما هو فى مفترق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته فى المجتمع هى ضمان توزيع اللبنة لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد إلا لى يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre; «Lévi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», P. 60,

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففي الوقت الذي لا أسمح فيه لتفدى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالتالي صالحة لي ، (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن المقايضة ، كما أن المقايضة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد السحاب على أرض أولاء أو المنافسة (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا (في الطبيعة) سنتمكن من اكتشاف النسق *la système* . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة *échange* إلى المبادلة *réciprocité* باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننتقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي *Organisation dualiste* : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من خدام سافر إلى ألفة ومحبة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كمؤسسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid , P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستنتجون وجود زواج قائم على الاختيار من النصف المخالف . أما ليفي ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا النوع من الزواج وجد أولاً أما التنظيم الثنائي فيهدف إلى أن يكيف له النظم الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immanent* منظمة لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه الأولوية أى وجود سابق فى الزمن . ونحن هنا بحدود خصائص منطقية حالة لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يختبئ فى لاشعور بنائى .

إن « الحلفية العطاءية للتبادل *Réciprocité* ، باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بناءات طبيعية ، *« forces » ou « structures naturelles »* .

يقول ليفي ستروس : « مهما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف فى الدرجة وليس فى النوع . ولكى نفهم ركيزتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى البناءات الأساسية للنفس الإنسانية ، (١) .

ويشرح ليفي ستروس بناءات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التى بفضلها يزول التباين بين الأنا والغير .

(١) Ibid., P. ٤٨.

٣ - الصفة التركيبية للهدية le caractère synthétique du Don .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعا من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدي له ، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب اللاشعوري للنفس هو الذى يضمن ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعوري الذى أظهر المقايضة هو نفسه الذى أظهر اللغة ، خصوصا وأن الزواج الخارجى cx gamié واللغة هما نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفي ستروس على اعتبار أنه قرين للأنثروبولوجيا ويكون معها علما واسعا للاتصال Communication (٣) .

وفى كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، يصرح ليفي ستروس بأن بناء القرابة يستند إلى ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بازدواجى تقابل تضائفى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

(٤) d ux couples d'oppositions corrélatives

ومن هنا فإن نسق القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة . ، إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط . ،

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565.

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وبهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١).

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بنسبته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال تجد ظاهرة اثنولوجية تعثر أمامها الاثنوبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالحال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الحال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لا بد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالحال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; «Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste»», Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منزع الاتصال بالمحارم Prohibition de l'inceste كما سبق أن
بيننا ، فإن لنا الحق أن نقسامل : لماذا اختار مجتمع معين نسق معين للقرابة
دون غيره ؟

يزعم أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ،
ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصاً
إذا اعتبرنا ما حققته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف
اللغات (٢) . و قد أن الثقافة هي المجمع الاثنوجرافي الذي يقدم ، من وجهة
نظر منهجية ، وبالقياس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى
des écarts significatifs ، (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف
سطحي يشبهه Niels Bohr باختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة
الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة
على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات Un ensemble d'opérations تهدف إلى أن
تفسر نوعاً من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z
1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة des
écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين
اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ; «Eloge de la philosophie», P. 163.

بعلاقتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . وليفى ستروس لا يشذ عن ذلك في دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلفة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن احتوتها البنائية في نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأسمن .

ويرى ليفى ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرتهم للطوطمية هي اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب «اللا منطقية» ، فأقاموا وحدة «مصطنعة» تحت اسم «الطوطمية» ووجدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات إنسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بالفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليفى ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يهتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui », P. 25.

(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss», p. 63.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الاثنولوجي فقط (١) .

ويرى لبني ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان الإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المنهج واكتشاف « المولد المنطقي » « opérateur logique » لهذه « الطوطمية » ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا لبني ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . Tableau de permutations .

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة Combination possible parmi d'autres .

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها Modes d'existence ولا تسمح بالخلط بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' hui», P. 14.

(2) Ibid., P. 18

Catégories & Individus

فالتبعية تشمل أصناف وآحاد

Groupes & Personnes

والثقافة تشمل جماعات وأشخاص

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	أصناف (١)	أصناف (٢)	آحاد (٢)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٢)	جماعات (٤)

إن ما يسمى د طوطمية ، يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) ؛

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهي الخاصة بالعلاقات الضرورية. وهنا نقسامل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن ليفي ستروس ينتقد بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور د بالتشابه . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نعى :

— أنه لا يوجد حيوانات تتشابه فيما بينها .

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .

- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .

- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضاً .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف (١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكانات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولاً منطقياً ييسر الانتقال مجازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ازدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلاً من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأي ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم »، يصرح ليفي ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الانساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر . ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا تكاملا بين المنهج وبين الواقع . ونحن هنا أمام مشروع التقاء coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلى والواقع الملموس (١) .

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يستبعد أن يكون « البدائي » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان . لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢) . فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعرف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة . لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر غرابة . وهي إن بدت غريبة فلأن المجتمع البدائي محدود الإمكانيات التكنولوجية ، وهي لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة . إن الإنسان البدائي قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة ، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « في ذاتها » كأدوات للتفكير . وهذا هو جوهر استدلاله فيما يختص بتصنيفات إعداد الطعام وهي تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء موجودة « في ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان . فقد اكتشف أنها ليست فقط طبيعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا .

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية ، السابقة على المنطق ، عند ليفي بربل Bruhl
وسارتر Sartre ترد بالأحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس
Logipue du Sensible.

منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات
المحسوسة لأشياء ملموسة (تقابل بين النوى والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ،
أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو في هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع
صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل
الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدي بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة .
وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائي يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن
أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية
"La pensée sauvage" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية .
هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ "الفكر المتوحش" . صحيح أن هذه
التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع
هيمبي أو وحشي أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات
ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة حالية . فالعلاقة بين التفكير البدائي ، و المتحضر ،
هى علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة لإختلاف فى الدرجة أو فى النوع . ولذا
نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون " تفكير الفطرة " ، استناداً إلى مايلي :

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 130.

(2) CRESSANT : «Levi-Strauss», P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاثروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée
(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائي الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف للباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه » pensée sauvage « لا أقصد نسبته إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعنى أي صفة حمليّة أردت فقط تحت اسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهيّات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963 P. 597.,

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن نترجم ما في نفس « الآخر »
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire «l'autre» dans le «notre» et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعنى أن « التركيب اللاشعورى
يضعنا في تطابق مع صور للنشاط العقلى هى لنا وللغير في نفس الوقت » (٢) .
ففى الوقت الذى تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على اللاشعور فى أعماق
ذاته ، وذلك فى نفس الوقت الذى يشرع فيه فى الكشف عن اللاشعور الجمعى
(أو البنائى) للمجتمعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفى ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفى ستروس أن أحد الزعماء فى الشعوب التى درسها يقول : كل
شئ مقدس يجب أن يوضع فى مكانه ، ويعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسى
من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شئ بالنسبة لفئته أو
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fages بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من
جسمه بسائل معين . وهو على دقيق يقتضى تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدو منظماً .

(Fages : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 61).

الحديث . و قدسبة السحر إلى العلم هي كنسبة الظل الذي يتقدم الجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملاتما تماما مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسميه ليفي ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفي ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفي ستروس بين الهاوى والمهندس في محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة » بالتفكير العملي . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة *étendu* ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع في حسبانته ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء في إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، في المجال العملي (التقنى) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، في المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن الهاوى و « البدائي » يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept يسمح بقدرة « مرجعية » غير محدودة Une capacité référentielle illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه « البدائي » يحتل مكانا وسطا بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عند المناطق بأن له مفهوماً وما صدقا ، فإن الرمز قلما لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر المفهوم والمصدق ولكن لا كوجهين متميزين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة ومتماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية إلا أنه مهم généralisatrice أى علمى scientifique (٣) .

بما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح بأن يكون « التفكير البدائي » مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم الملموس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى ، وقد طمستها لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) «Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنساني فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائي *opérer un découpage binaire* قوامه :
التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+ / -) .

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائما على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين النقطتين :

النيء والمطبوخ :

إن التفكير المنطقي على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل نيء ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوي ومسلوقة ، وكلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة اللحم المشوي يحتل دائما المكان المتوسط بين الاطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الاطباق المسلوقة تخصص للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

« Le Cru et le Cuit »

أ - النيء والمطبوخ

« Du Miel aux Cendres »

ب - من العسل إلى الرماد

« L'Origine des Manières de Table »

ج - أصل عادات المائدة

« L'Homme Nu »

د - الإنسان العارى

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Triangle culinaire », in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادفة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة
! Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المساوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المساوق غذاء شعبي نجد أن المشوى هو غذاء أرسطقراطي » . (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً *Universelle* مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل بعض أنواع طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النية ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تجولا ثقافيا طرأ على النية ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائي الذي يستمر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المساوق فالجانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطهى مباشرة أما المساوق فهو يتطلب إناء وماء . والإناء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المساوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطعمة المشوية قد سبقت المطبوخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من الداخل endo - cuisine ، وهو منخصص للجماعة صغيرة مغلقة ، فإن الإشارة في المشوى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للدعوى أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفى ستروس أن المشوى - فى أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة فى الخلاء بين الأحرار ومرتبط أيضاً بجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية و بجنس الإناث . كما لاحظ أيضاً أن الطهى المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المشوى فإنه يصحبه فقد وهدم . الأول يذكر بالاعتقاد والثانى بالإسراف ، أحدهما أرسقراطى والثانى شعبى .

وفى مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفى ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى فى الجماعة يمثل لغة تترجم لاشعورياً بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما إلى أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهى فى ذلك قد تستعين إما يتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسملوجية ،

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفى ستروس من « منطق الأسطورة » عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسيج من الإتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(1) CRESSANT ; LEVI-STRAUSS, p. 125

وبين أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفي ستروس : إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كراهن العقل les enceintes mentales ، ورد المعطيات التي تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مخبئة تحت سراب الحرية ، (٢) .

وإذا كانت دراسة أنظمة القرابة والطقوس والأدعية الطوطمية des appellations totémiques قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية les contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا المظهر الجزائي arbitraire الذي تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذي يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذي قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذي لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن إنخراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التي تخضع

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بمنطق الإحساسات Logique des sensations ومنطق الصور Logique des formes ومنطق العلاقات Logique des relations .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18.

لها الاشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها ، (١) .

ويرى ليفي ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير ينبغي أن يتضمن منهجه إستبعاد أنواع أربعة من التفسير (٢) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الإجتماعي) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي .

ويرى ليفي ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزائي arbitraire والفياض foisonnante فإنها تتشابه في جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب « الطوطمية اليوم » و « تفكير الفطرة » قد تضمننا محاولة جديدة في

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale ” , P. 228 .
230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهي المحاولة التي تعتبر الأساطير نتاجا مباشرا للتفكير الإنساني . يقول ليفي ستروس : « إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل النفس الإنسانية وفي غفلة منها » (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند ليفي ستروس . وسنعرف سابقا أنه يختلف تماما عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة من الضغوط التي ينصاع لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ، كما أن هويتها واحدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية أو متحضرة » (٢) . واللاشعور عند ليفي ستروس أيضا « هو الصفة العامة والمميزة للظواهر الاجتماعية » (٣) ، وهو الذي يمكن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب « الأنثروبولوجيا العنائية » كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائما ، أو على الأصح فإنه غريب عن الصور كخرابة المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru et le Cuit. ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss (par Eliseo VÉRON) , in Cuestiones de Filosofía, I, Nos. 2-3, Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970').

(3) LEVI-STRAUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Mauss ” , p. XXV.

الخارج ... (١).

اللاشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم للقرابة أو صور للحياة الاقتصادية أو الانساق الرمزية (٢). ورغم أن هذا المفهوم لللاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

(١) انبر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انبر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضا في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

(٢) كان موقف ليفي ستروس مما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجمعي يكشف تفسيره عن معنى تخفي تماما كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

(٣) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقننة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع البدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

(٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في إختراع أساطيرها عند

(1) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, " Ethnologie & Histoire " , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . " Anthropologie structurale " , p. 254 .

لينى ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ، فكلاهما ينكر على الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين لينى ستروس وأصحاب التحليل النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند لينى ستروس هو مقولة الفكر الجمعى Une catégorie de la pensée collective أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مضمون فردى أو جمعى (١).

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج دملء برموز وأشياء رمزية هى منه بمثابة القوام Substrat ، أما وظيفة اللاشعور عند لينى ستروس فهى رد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزى الذى لولاه لما كان الإتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزى هو الذى يفسر معقولة هذه الأشياء (٢).

(٣) نقطة الضعف فى مفهوم يونج هو محاولة تفسير النماذج الأسطورية les archétypes دون النظر إلى السياق الذى يحتوىها (٣). بينما عند لينى ستروس فإن التفسير يكون بالتمايز . La signification est différentielle . أى يتميز الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss», p. XXXII.

(2) Ibid., p. XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie structurale», p. 230.

فإن الجانب إهتمام ليفي ستروس بالسياق الذي يحتوي الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يهتم بالمضمون ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل في محتوى متميز . إنها تكمن في علاقات منطقية مجردة عن المحتوى ، (١) ، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكتشف قواعدها اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوي (٢) .

وعلى سبيل المثال إذا جاء بالأسطورة أن النسر يظهر لنا بالنهار والبومة أثناء الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن النسر هو بومة نهارية وأن البومة هي نسر ليلي ، وهذا يعني أن التقابل الذي يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين النسر والبومة من ناحية ، باعتبارهما طيور جارحة ، وبين الغراب من ناحية أخرى باعتبارهما غير جارح . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين البومة والنسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على اعتبار علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) ... وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذي هو قابل للتحليل إلى الفاظ تقابل تمثل باقية من العناصر المتمايزة .

(٣) un « faisceau d'éléments différentiels »

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميرلوبوتس مع ليفي ستروس في أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما تفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le Cuit », P. 246..

(2) LACROIX Jean : « Panorama de la philosophie Française Contemporaine », p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماما كحداولة تطبيق قواعد لغتنا وفرداتنا على لغة أجنبية ، (١) : غير أن الأساطير عند ليفي ستروس يمكن أن تعنى شيئا واحدا وعاما : إنها تعنى النفس التي صعدت عنها والتي صاغتها بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءا منه ، ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشته معالمة على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل إنها هي التي تفسر بعضها بعضا أو تعبر عن بعضها البعض (٢) .

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ليفي ستروس يجدون في البحث عن الرواية الأصلية للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن ليفي ستروس يعرف كل أسطورة بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضعها جميعا في الاعتبار على قدم المساواة ، ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بمضمون الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات المكونة لها .

ويبسّط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت عن الأسطورة كالآتي :

لنتصور إنسانا ، أ ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر ب ، يكاد يبعد عن مدي وصول الصوت . لنفترض أيضا أن المشكلة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الرياح أو خرور السيارات الخ. إن الشخص أ، باعتبارها ذات خبرة ، لن ينفذ برسالته طرّة واحدة بل فينحصر من على التحدث بأعلى صوته عدة مرات . مستعملاً في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص ب ، فهناك احتمال أن تظل إليه هذه الرسائل الصوتية مشوهة . غير أنه يجتمعها ، ويقارن ما بها من تشابه أو تناقض فيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

نفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث أ ، إلى ب ، كانت تصيغ بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه ب ، سيكون عبارة عن تسلسل توافقي *« série d'accords »* ، يماثل التوزيع الموسيقي كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5	6	8

ويقترح ليفي ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يفرضهم متابع الأحداث بواسطة جعل قصيدة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفاً خاصاً حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى *mytheme* . وفي هذا يلجأ ليفي ستروس للمقارنة بورق اللعب الذي ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : "Lévi-Strauss", p. 92.

Voir également : "L'Anthropologie Structurale", p. 235-236.

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie Structurale", p. 236.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يهت عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل الباربد	لابد كوس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشول؟
	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أباه الجول	أوديب تورمت قديما؟
أوديب يتزوج جوكاست	ايتوكل يقتل أخاه بولينيس		
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه)			

نكل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أي يشتمل على جمل ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متميزة.

rapports de Parenté suréstimés :

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للعالمقة المتوحشين وفيه رفض لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماء) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين الثالث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السماوية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذي يتمثل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بعيوب الأرض. فأوديب تورمت قدماء ووالده أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل العالمقة ، وبالتالي هو ينتسب إلى ما وراء الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248,

وسنعرض الآن لأسطورة Tereno عن أصل التبغ، كشال آخر للتحليل
البنائي للأساطير (١).

ويحكى أن ساحرة كانت تدنس بدم طمسها نبات الكاراجوانتا Caraguanta
ثم تقدمه طعاماً لزوجها (نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بدايتها)
ونتيجة لذلك إضطربت قوى الزوج وبدأ يتعثر في مشيته وأصبح يفتقر إلى
الرغبة في العمل. وعندما أخبره ابنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئاً للانتقام
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل في الأحراش. وبعد جهد مضى في الغابة
سمعت له طرقعة مداسه، إكتشف خلية للنحل أسفل شجرة، وقريباً منها كان
يرقد ثعبان. إحتفظ الرجل لولده بالعسل، أما زوجته فقد أجهز لها خليطاً من
العسل وأجزاء من لحم وبطن الثعبان. وبجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان في جميع أجزاء جسمها. وبدأت تحك جسدها
وتهدد زوجها بالفتك به وإلتامه. هرب الرجل وتسلق شجرة يعيش بداخلها
أسراب البعوض، وبدأ زوجته بأن ربي إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
البعوض. وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه، إلتهم زوجها الفرصة وهرب
في اتجاه كمين نصبه لها. ثم أنه تفادى هذا الكمين فوقعت الزوجة في الحفرة
وماتت. أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب.
وبدافع من حب الإستطلاع جثف الزوج أوراق هذا النبات في الشمس. وفي
المساء، وسراً، بدأ يدخن. وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه. ومنذ ذلك
الحين عرف الإنسان التبغ.

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القارئ أو المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة ، وأكأنه لينق ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطة موسيقية هو أمر شخصي بحث لإعتبارات كثيرة (١). ففي اللغة إذا كان مرسيل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللوسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للبح الإنسان هو الذي يعمل عليه في الاستجابة لهذه التراكيب الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقارنة الميثولوجيا بالوسيقى إلى الاقتران بهما عن مستوى المحسوس والمفقول وما والى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، نجد أنه منعرف أن هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة ، (٢).

وإذا انتقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سألقة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى لغات ترتبطها أنساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة ومقنوخة ، فوق تبات الكاراجواتا وبين المرأة ومعلقة ، تحت تبات التبغ .

تقابل بين حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الداء وبين معرفة المرأة بدها مباشرة .

تقابل بين تجس المرأة وتجس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فناً ، إذ أنها إذا قدمت السم فن دم طمها ، وإذا أكلت فإنها تاكل النى (الأسطورة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Crû et Le Cuit», p. 22.

تلقني بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكذب ويقتل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد المطبخ لكي يزج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية فبصل إلى خاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نتساءل عما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يميل إلى التسليم بأن اكتشافاته تتعمل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تردت إلى نوع من الدوجماتية . ونسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأثنوجرافي الكولومبي الشير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى العسل للدلالة على السائل المنوي ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن نسقا إستخلصناه من شعوب تمتد من فيزويلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما تثريها ببعده إضافي » (١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شجّر ليفي ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : ...
إننى لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إننى مستعد للإعتراف بأنه يوجد
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب البناءات الأولية
للقرابه ، يودى إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
النق و المطبوع ، وكتاب د من العسل إلى الرماد ، إلى فهم أفضل لإحدى
الأساطير فإنى سعيد بما توصلت إليه . ولا أحبذ أن يترتب عليه حتما التسليم
بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية .

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا
البنوية من مكانة عليا حقيقية كما سنلقى الضوء على ليفي ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) رفضه للفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التآرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليفي ستروس كعالم .
- (٥) ليفي ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنط

موقف ليفي ستروس من التاريخ

علم الجمال

النزعة الإنسانية

ليني ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن ليني ستروس يعتبر الصفحة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية ، (١) كما يرى أنه يؤثر الإعجاب بأهالة وجسارة منهجه . . . (٢)

وليني ستروس يصتر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس ، كما أنه يرفض الانتماء إلى الفلسفة .

وكان سارتر قد وصف ليني ستروس بأنه حبي esthète وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل الثقل . (٣) ويرد ليني ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذي ينتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا . (٤)

وفي الفصل الأخير من كتاب الإنسان العاوي ، يقول ليني ستروس :
« إنني أرفض مقدما أي تفسير لموقفي يأتي من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندما ، اللهم إلا بعض

(1) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss » p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p. : « Critique de la raison dialectique », Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS : « La Pensée Sauvage » p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقنى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من محاولة استغلال أبحاثي لصالح تفسيرات فلسفية ، فإننى سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تساهم إلا في التحلل عما يسمونه اليوم فلسفة . (١)

رفضه الفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مادرسه ليفي ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن ممياً يشقى غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) ، فالمنهج العقلي المثالي كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسنرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه ، فيتجه بالفلسفة إلى تبرير الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفي ستروس فإنه في نص يرد بكتاب « الآفاق الحزينة » ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للموضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم نافية ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص في أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقدم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : «Sartre», (Seghers, 1966), p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم نهلم هذه التبريرات بواسطة التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إرش هذه التمرينات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير .. « إن قصور هذا المنهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أو حلاً Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً ... » .

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات الظنية Les théories les moins adéquates كي ترتقى منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذي استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدرج عن الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات ، (١) .

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف في نظر ليفي ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle meme (٢) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يهاجم مذهب الظواهر ويقول : « إننا مع إحترامنا للفينومينولوجيا السارتزية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة إطلاق وليس نقطة وصول ، (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 331.

ويصرح في موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تشيرني لأنها تفترض إتصالاً *continuité* بين الواقع والمعاش *le vécu* . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملاً ومفسراً للمعاش . وقد تعلمت من أثيراتي الثلاث أن الامتثال بين النمطين « يتصنف بعدم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي أولاً أن نستبعد المعاش على أن نعيده بعد ذلك في تركيبه بخلاف من الإحساسات *Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité* » (١)

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفاسمة والفلاسفة بجفاء ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بللور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أنني بصدد تطبيق طرائقي في ميدانهم » .

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - تمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعطتهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يذعنوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إلاها يد الفلسفة (٢) » .

(1) LEVI-STRAUSS : « Tristes Tropiques », p. 60.

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967),

التأرجح بين العلم والفلسفة :

ومهما كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها ليفي ستروس والتي مستعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع « حقيقي » ، " réel " ، فإن كلمة « حقيقي » هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١) ونحن نميل إلى تأييد بيركرسان (٢) Cressant في أن ليفي ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

(أ) في أحاديثه وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إل مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبنائاتها . فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إل هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

(ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها ليفي ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضا المسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
وإذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي مجموعة أبحاث
تحاول أن تصبح وضعية ، لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

إعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً المدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم الالفلسفة
l'antiphilosophie التي تركز عليها جميع البنائيات - tous les structu-
ralismes ، (١) .

وقد أثارت هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury ، سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا
آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في خاتمة
« الإنسان العاury ، .

(1) DOMENACH J.-M. : «Le requiem structuraliste»,
(Esprit, Mars, 1973);

(2) LEVI-STRAUSS ; «L'Homme Nu», Plon, 1971,

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر مظهر من المجموعة
الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١)
كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حد
تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تمخضت عن
بعض الاعتقادات البسيطة . (٣)

غير أن الفلسفة لا ترعى في أرض حريتها البنائية . فصاحب الأثروبولوجيا
البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان
أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أي مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا
أو أي مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تحتضر » . (٤)

ويصرح ليفي ستروس في نص لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل
ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن
كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو للناظر وكأنها متاثرة بدون تنظيم » . (٥)
وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الاستطير
تحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكنا من أن نتساءل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم
بالنسبة للإنسان وبالتالي نقرب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العلمية بليفي ستروس إلى إقصاء الشعور
la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر
الطبيعية ، إلا أن إفتراض تغيبه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو
مثير للدهشة .

غير أن ليفي ستروس يصر على أن الشعور هو « المدور السري لعلوم
الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سبجينة في دائرة
لا تثرى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به
الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس
ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا
آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية
والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيذة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن إعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقة . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو الشعور
(le sujet) في ثوب جديد ، (١) .

وكان ليفي ستروس يستخر من ادخال عنصر الذاتية في البحث ، وكان يقول
عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه
السيخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢) ؟ ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعري يبتعد عن أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان ليفي ستروس قد استبعد « المباش » وامتدح التفكير الهادئ
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما فى الموسيقى والأدب
من ذاتية) . .

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفي ستروس يدخل الشعور
والذاتية دون أن يدرك . وهو لكي يدلل على ذلك يستعين بعبارة وردت
فى غاتة « الإنسان العازى » ، يقول فيها ليفي ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالى الصارم للأساطير ، وبعد أن نسبنا إليها صفة
الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة
والإنسان » (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 563

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذي يردد أن الأشياء هي أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس في هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجّة عند ليفي ستروس ينبغي ألا تهتز في نظر كثيرين فتحن الآن بصدد « إعتقادات بسيطة » (١).

ويمضى ليفي ستروس في إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح « بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه (٢) » . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليفي ستروس لا يسير فقط في إتجاه الذاتية ، وإنما يبتعد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إنصافاً للحق أن نورد السياق الذي تضمن هذا التصريح .

تحدث ليفي ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التي تردت عند البعض إلى « صورة خالية من المعنى » . ولذا فإنه يقرر :

« إن ما إشمعته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً في داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السك الإثنولوجي الهائل الذي يمثل ثقافات وطنية في العالم الجديد لن يتمكن من النفاذ إلى معناه الداخلي ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعي للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنتهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهتمون الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANOFF] Michel; «Lévi-Strauss» tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يمسون بالصورة ، والإثنولوجيون يمسون بالمضمون ، (١).

« لاني خير من يفهم » رباعياتي ، (٢) ، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تباعدت هي الآن لتكون جزءاً من ماضي (٣).

مما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليفي ستروس ، فهو لا يدعي لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه في ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضي في إتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائي ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفي ستروس يقرر في مطلع خاتمة « الإنسان العاري » ، (٤) أن كلمة « نحن » التي حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة في أن تنظم « الأنا » في « نحن » .

أما « الأنا » التي ظهرت في خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليفي ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق في أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للأنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما تكون قد انتهت من عملها الذي يحتم استبعادها ، عندئذ يمكنها بل ينبغي عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التعليق على عمل منتهى . فالمحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه ، (١) .

ليفى ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أى واقع خارج النسق . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة الجملة للموضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوي على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتصل بالعلاقة بين النفس العارفة والشئ المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليفى ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسى ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذى ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقالة المغزى *Catégorie du Signifiant* ، فإن ليفى ستروس يرفضه لأنه آخر ملجأ يحتوى به الشعور أو (الذات) *le Sujet* . وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشئ المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

فيمكننا الاستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ المستتر للذيق . يقول :
« إن البنائية الأصلية تحاول أولاً أن تملك بالخصائص الأساسية لأنماط
معينة . وهذه الخصائص لا تعبر عن شيء يكون خارجاً عنها . وإن كان ولا بد أن
تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الاتجاه نحو جهاز المنح منظوراً إليه كشبكة ،
حيث الانساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث
يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات ، (١) .

وإذا كانت الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، فينبغي أن يملك بها في ذاتها
دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فما القول في هذا العنصر الموجود خارج الذيق
المديوس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمّر ؟

وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن « هذه الخصائص ، يمكن أن
تربط إلى التنظيم النحوي organisation cérébrale ، فلنا أن لسأل (٢) : هل
هذه الشبكة النحوية Ce réseau cérébral هي من نفس نمط الانساق
المدرسية ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشبيه شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?
هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ؟ ولكن ما البند الذي يرجع إليه
في هذا الاختلاف تاريخياً وعقلياً ؟

إن هذا الغموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى
يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور
موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu*, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه في هذه الأنساق . فالشبه يدرك الشبيه ، والشئ يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر الغموض بل التناقض في موقف ليفي ستروس ، فالشئ هو نفسه وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى ليفي ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أتت الرغبة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن أين أتت القوة لتنفيذها ؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التى تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليفي ستروس يحدد أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *I'esprit perdu et retrouvé* . أو بعبارة أخرى ، إذا كان الشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل معه ، أى إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ، (٣) ، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تتكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟ وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليفي ستروس فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في ترجيحها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : *op. cit.*, p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

كان هدى فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،
«Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes» (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هى فلسفية بالدرجة الأولى فلهذا لم يكن بوسعها أن
يتعرض لها لأنه وإن كان «يلجح المنظر الفلسفى من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذى رسمه لنفسه مسبقا» (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع
Pierre Cressant «إن الإقتصار على دراسة الإنسان الداخلى للنصوص معناه
إخراج ليفى ستروس من أرض الإثنولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أرض الفلسفة» (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية.

إن مكانة ليفى ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته عشرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالإنجليزية ، كما يتفقون كذلك
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المثير (٤) Une complexité déroutante .

ومهما يكن من شىء فإن ليفى ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذى يخرج من قسم الفلسفة يدرس القانون مما قد أثر فى نظريته للإنسان والعالم .

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165,
Jan., 1967», p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدموند ليفتش :

« لا يجب أن ننسى أن ليفي ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. إنه في أغلب الحالات يتصرف كالمحامى الذي يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الإنسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي فرع من السيميولوجيا *séméiologie* (٢)، وهذا معناه أن اعتماده ينصب على البناء المنطقي الداخلي لمداولات الرموز (٣). فالأساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه ينهر بالكمال المنطقي و للأساق *Systèmes* ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليفتش Leach :

« إن الحنجرة المنطقية التي تضمنها كتاب « البناءات الأولية للقراءة » كانت توضيح وتأييد بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفي ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها » (٤).

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 151.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 159,

وهو على سبيل المثال قد اعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم ، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .
« وقد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يجد ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تسير على عكس النظرية » (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم. وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفي ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير « البدائي » ثنائي *binaire* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة ، وإذا صح أن المخ. الانساني يميل في جميع المواقف إلى إجراء فصم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢) ، وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أمثلتها الوظيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فينحشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

: « إننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة نستوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن... ذلك أن مجتمعا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره » (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعي كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن « خصائص أساسية » (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي « نماذج مصغرة » لما هو أساسي لدى الانسانية ، كما يعتبر أن بناءات التفكير « البدائي » تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى « مجتمعات بدون تاريخ » . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ جيدا عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالثبات Statiques . وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة في منتج ليفي ستروس . فهو يقرر :

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : «op. cit.», p. 23.

« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب للبنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقرية » (١).

وقد كان النقد الذي وجهه بول ريكير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث بحالها الهنود الأمريكيون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والأغريقية والهندية التي أبدت الفلاسفات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمح بأن تذهب نتائجه على جميع الثقافات فإن ريكير يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحساد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفي إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في خاتمة كتاب « الإنسان العاury » ، يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره للأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأبطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et herménentique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلع رداء العالم في نظر كثيرين حتى قيل أن عدد المنشقين عليه قد تعدى بكثير عدد الاتباع . يقول أحد المنشقين :

« إن من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى بليفى ستروس ، لأن المناخ العلمى لم يكن ليستششق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا أن يقودنا إلى رماد أراد أن « يملأ به السماء الفارغة ، فعلىنا أن نقول له : دعنا نفرق ، فقد أصبح الوقت مناسبا ، (١) » .

ومهما كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس ، فينبغى الاعتراض مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية .
Opérationnelle .

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الانثروبولوجية من الوصول إلى لمحات spérus لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللمحات تلقى الضوء على وقائع إنثولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية . وأسمحوا لى أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا فى مناسبات عديدة ، (٢) » .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دؤميناك أن ما كتبه ليفى ستروس فى المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا القديمة . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمى مهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسؤولية مواقف هـ بلا شك تتعدى نطاق العلم وتتصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة الميثولوجية التى بدأت بظهور دالتي والمطبوخ ، سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ، و دالافاق الحزينة ، سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى ينتهزم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لمججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادي صوري Matérialiste transcendantal (٢) . كما أنه يقيم دعائهم أول فلسفة مادية متناسقة فى هذا العصر طبقا لرأى لأكروا Lacroix (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 124.

(3) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française Contemporaine », p. 221.

في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، يجد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام (١٩٥٩ — ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحلين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يبعد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أي ابتعاد عن القدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق في المادة الجامدة ، أي يهدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience . يفضي إلى الجحيم l'Enfer . غير أن سارتر يقرر عدم إمكانية رد الجانب الثقافي إلى الجانب الطبيعي ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس تدل على أن الثقافة (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيواني / إنساني) ، نجد في محادثاته مع جورج شاربونيه (٣) ، أن ليفي ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالتل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France», Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss», Plon, 1961.

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي « المجموعة الميثولوجية » نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير الانسان (تغريد الطيور مثلاً) (١) .

ويتساءل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي ينتقل بطعامه من حالة النية (الطبيعي) إلى حالة المطبوخ (المصطنع) . وإذا تساءلنا عن السبب في هذا رغم أن الانسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوان . وهكذا كانت النار والتابخ رمزين أساسيين تميز بهما الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تمخض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضاً للعملية التي بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التي تعرض عليه . أما النتاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، أو أنه يتولد على نسقها . ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليًا idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) FAGES J-B. : «Comprendre» Lévi-Strauss, p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143.

لها إلا في إدراك تمارسة النفس الانسانية . فعند ليفي ستروس الطبيعة هي ذاتها ،
" en soi " ، تمثل الواقع الاصيل Une réalité authentique ، وهي محكومة
بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك
طبيعة الطبيعة تجعلها طبيعة أجهزة الإدراك عند الإنسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يهتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك
الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا
كتتابع لوحدات منفصلة ولا متناهية وتنتهي إلى فئات محددة ، لذا فإننا في عملياتنا
التركيبية ، عندما نخترع الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقلد إدراكنا
للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي نستخدمها بطريقة استخدام المقولات
Catégories التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتصل بالطبيعة
التفكير الإنساني . وحيث أن المخ الإنساني هو نفسه يتنسب إلى الطبيعة ويصدر
عن نفس المادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتاج الثقافي الذي يتولد عنه لابد
وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة المخ تماما (٣) .

(1) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا
آنفا (في الفصل الخاص بالبنائية وخصائصها) . من أن الثقافة لها مفهوم يتصل
بالنسبية في كتاب القراءة . ذلك لأنها تتصف بالنسبية على مستوى الظاهرة الخام
وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأصلا ، أعني ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الانسانية ، (١) .

النفس والاشعور :

وقد يقبدر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الانسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة اللاشعور (١) . وليفي ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) بأن « قضايا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعني « أنها تعكس نشاط خلايا المخ » ، وحيث أن النفس هي أيضاً شيء ، فإن نشاطها يفيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos
وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجي
la structure de l'en-dehors ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع Beth
في « أن المنطق واللوجستيقا هي علوم تجريدية تنتمي إلى الإثنوجرافيا ولا تزد
إلى علم النفس ، (٤) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : « Comprendre Lévi-Strauss » , P. 43

(3) LÉVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , P. 328.

(4) BETH, E. W. : « Les fondements logiques des mathématiques » , Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو
الاشعور الذي يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا الاشعور طبيعي naturel
لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية
porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده»
على كل عمل ثقافي . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن الاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية .
كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعي والرمزي والاشعور كلها متضمنة في بعضها
ال بعض . فبفضل قوانين الاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن
يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء
الاشعوري للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزي ، فإن ظهور التفكير
الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن
ليفى ستروس في دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية ، يكشف في نفس الوقت
طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول في هذا المعنى : «إن
الإنثوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لي عن سبب معقولة الأنا
والعالم معا » (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss»,
p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم وليفي بربل هي العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يجعل من اللاشعور حداً وسطاً بين الأنا والغير le moi et autrui (١). وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير notres et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللاشعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال communication ، وكانت ، الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية ، (٣) .

واللاشعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، فهو يكشف في أعماق الأنساق الاجتماعية بناء تحتى صورة - Une infra - structure formelle يميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللغات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة (١) .
فالإنسان ملك للبشر أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن اهتمام ليفي ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme .
ومن هنا يمكن القول بأن ليفي ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناسقة .

يقول ليفي ستروس :

« لقد وجد العلم الاجتماعي تحت البناءات بناءً بعدى "métastructure"
تسير على هديته ووفقاً له . أما العام الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يلغى الخاص
والجزئي تماماً كما لا تلغى الهندسة المعممة généralisée حقيقة العلاقات الملموسة
للمكان الإقليمي (٢) . فالظاهرة الأمبيريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
والإستقراء induction لا يقابل الاستنباط Dédution . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي ، (٣) ؟ »

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عند وراث المعاني

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 155.

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال *en le devançant dans l'imaginaire* . وهنا نلاحظ أن ليفي ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل *qui précède la raison* وما يتعداه *qui l'excède* لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى ليفي ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما بربط الأشياء إلى طبيعتها أي إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولية هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه *les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent* كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفي ستروس أن اللغة والرمزية قنبتا ظاهرياً دفعة واحدة (٣) ، فلم تقسم

(١) *op. cit.*, p. 163.

(٢) LEVI-STRAUSS : *Introduction à l'oeuvre de Mauss*, p. XXXII.

(٣) مقدمة موانس ، ص XXXII :

ويلاحظ هنا الخصوص على أن اللويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأي شيء ، ثم جدد مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وتزجج أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما وجدته في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه . . وبمعنى آخر ، في اللحظة التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . وليفي ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسي ، في تاريخ النفس الإنسانية ، بين الرمزية *symbolisme* التي تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء) (١) . ورغم هذا التقابل فإن فتي الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتآذران معا كمجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهي لم تبدأ إلا ببطء (٢) .

== كاتب سياسة فرنسي (١٧٥٤ - ١٨٤٠) قد سبق ليفي ستروس في هذه النظرية . فالنفس الإنسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر في سبات عميق . وتلك اللغة هي التي أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذي أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يهتم له ليفي ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأيضاً : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leolère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'œuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليفي ستروس :

« أن مجريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة مجالا هائلا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الخطة يمثل الأوجه المختلفة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الإنسان في معرفة دلالاته

L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة a signifié منذ البداية ، وكان يعنى مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته عنه الآن (١) .»

معنى التقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات *réctifier des découpages* وتجميعاً للتشابهات *définir des regroupements* وتعريفاً للتضمنات *procéder à des regroupements* وكشفاً لمنابع جديدة *découvrir des ressources* ، *appartenances* داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) . *au sein d'une* *neuves* *totalité fermée et complémentaire avec elle-même.*

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعنى أن مستقبل الإنسان *le destin de l'homme* ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

(1) Ibid.

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفي ستروس (١) . وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية ، فيستبدله بفكرة أفول البشرية « Crépuscule des hommes » . وترجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الحيرة التي تسيطر على العصر . وهو اعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال مماثلة لدى سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣) وبرنانوس Bernanos (٤) . يقول برنانوس : Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة الخلق والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالميثولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال » . وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالإضافة إلى « الإنسان العاري » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; «Esprit», Mars 1973, p. 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Éditions en langues étrangères, Pékin 1967), p 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة «الشمول الخلاق» أيضاً أنها تتماشى مع تصور ليفي ستروس لفكرة الزمن الذي يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان ليفي ستروس قد انبهر بقائمة العناصر الكيميائية لماندليف Mandeléeïeff وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » . إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهى واللا منتهى فكرة مطمئنة لأنها تطبق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعني أن إكتشاف الغد كان معدداً له منذ أمس ، كما يعني أن المستقبل يخضع للجبرية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنائية تحل بمجدول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بمجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) » كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح - لابتداء من الانساق الموجودة - بتركيب مختلف الانساق الممكنة . أليس في هذا توجيه للملاحظة الأمبيريقية نحو

(1) DOMENACH : «Esprit», Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit», Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيميائي روسي (١٨٣٤-١٩٠٧) ، استطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحتل مكاناً داخل قائمة عامة تشتمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، والى بدون هذا البرنامج النظرى المسبق ، قد تمر دون أن تدرك ا ، (١)

ويؤكد بانوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن فى هذا خروجاً على الأفكار العامة لليفي ستروس والى عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كانت أهم ما يوحى به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى واللامتد l'idee d'un ensemble fini et inextensible فإن الباحثة لا يسعه إلا أن يقرر أن ليفي ستروس يظل متناسقاً مع أفكاره العامة على الرغم مما يزعم بانوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللامتد لا تختلف كثيراً عما جاء فى مقدمة د علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، والى كتبها ليفي ستروس سنة ١٩٥٠ من د أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات وتجميعاً للمتشابهات ، وتعريفاً للمتضمنات ، وكشفاً لمجابع جديدة داخل شمول مخلق .

ونلاحظ أن ليفي ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس l'entendement divin كما يضطر إلى إدخال فكرة المانا Muna على اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير بدائى ، أو متحضر .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" ; Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والمدلول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة في كثافة ركن الدال بالنسبة للمدلول . إن هذا الدال ، الزائد يسميه ليفي ستروس *le signifiant flottant* ، وهو ليس شيئاً آخر سوى « المانا » . (٢) .

« المانا » هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومحددة بمكان معين في نفس الوقت . المانا إذن هي هذا كله . (٣) .

يقول ليفي ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤) .

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥) .

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابعاً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع « المانا » في اعتباره ،

(1) LEVI-STRAUSS : "Introduction à l'œuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن « يمتصها »، أو أن ينظفها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويحمل على رده إلى النسق الرمزي أى إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمى البنائى يجد فى معرفة المدلولات *les signifiés* ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » ، فى مواجهة المدلولات . والتفكير العلمى لا يبدأ بتهريد صوري *abstraction formelle* . إنه « بنائى » بمعنى أن « الدال » يميل إلى أن يتطابق بقدر الإمكان مع « المدلول » أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمى البنائى هو الأقرب للتفكير الرمزي « البدائى » ، أما التفكير المجرد الصوري فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصوري :

إذا كان المذهب الصوري بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . فى مقال بعنوان « البناء والصورة » ، *la structure et la forme* كتب ليفي ستروس :

« إن المذهب الصوري *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هى وحدها المعقولة *intelligible* ، أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 :

ناحية والملبوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل ، . (١)

وهذا يعني أن المنطق اللاشعوري يخضع لما يخضع له المنطق العلمي من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملبوس .

ولتوضيح ذلك يذكر ليفي ستروس في نفس المقال أنه في سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن « الملك ، ليس فقط ملكاً ، و « الراعية ، ليست مجرد راعية ، بل إن هذه الكلمات أو المداولات les signifiés التي تغطيها تصبح وسائل محسوسة لتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions : بين (ذكر / أنثى) « طبيعة » ، (فوق / تحت) « ثقافة » . كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تعتمد كثيراً عن المذهب الصوري .

البنائية ومذهب كنط :

غير أننا من الممكن أن نلص تقارباً بين البنائية ومذهب كنط : فبالإضافة إلى عبارات وردت بخصوص العدل والمداول ، وكيف أن العملية العقلية التي تسمح بتوحيدهما هي المعرفة ، نجد بكتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » عبارة

(1) LEVI-STRAUSS : « La Structure et la forme », in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960. (cité par Fagès).

(2) Ibid. •

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتقتصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » (١). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة بقوالب الفكر عند كنط ، تلك القوالب التي تظل فارغة إن لم تأتيا المدركات من الخارج .

وكان بول ريكور Ricoeur قد وصف بنائية ليفي ستروس بأنها هي المذهب الكنتي بلا موضوع متسامي - Un-kantisme sans sujet transcendant . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كنط في أنها لا ترى في البناءات مقولات تتعلق بالذات (أي تطبقها الذات على أشياء تأتيا من العالم الخارجي ، فتفرض فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول ليفي ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن أنموذجه قد وجد أولا في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢). هذا بالإضافة إلى أن العالم يسوده النظام عند ليفي ستروس .

موقف ليفي ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر وليفى ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 619.

وليفي ستروس يحتاج التاريخ لغرض دفاعي *apologétique*
ونقدي *Critique* .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير ليفي ستروس إلى أن هذا
البحث تحكمه الضرورة *la nécessité* ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه
ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . في حين
أن البحث التاريخي الذي يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية
des expressions conscientes ، يظل أبداً سجين صفة العرضية
contingence وهي ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de^e Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام
يظهران باستمرار في كتابات ليفي ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية
التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا
علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائي للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة
ظهور هذا الموضوع في كتابات ليفي ستروس ما هو إلا مجهود متواصل لمحاولة
السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » ، يحاول ليفي
ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ
والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية *la vie sociale* ، كما
يرى أن هدفها واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux
de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ تنتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن
منهج الاثنولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويرعلق De IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient
في كتابات ليفي ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
اللاشعور في الاثنولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتاج
موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
وهنا لا يمكننا أن ندعى أن للتاريخ والاثنولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية
واحدة Identité d'objet .

« هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية
Science des "expressions" de la vie sociale

والاثنولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

« هذا القول نفسه دليل على تبين موضوع العلمين . »

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale » , p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit. .

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومعقوليتها !

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والمأهية بالظواهر واللاشعور بالشعور !
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي
تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو أستخلاص البناءات
اللاشعورية les structures inconscientes التي تنتظم هذه الظواهر
qui sous - tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بصدد تقابل بين
الحدث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطره » ، فنجد أن ليفى ستروس
يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إضفاء المعقولية على بقية العلوم .
ويرى ليفى ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن
نساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أى ثورة أو أى حرب يمكن
إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et
individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر نخية ، وهورمونية وعصبية ،
ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيائية .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 340.

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهتداً بالتراجع إلى مالا نهاية .

فالحديث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) ، والتى توقف تفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى استخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها مجالا تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة لنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فمثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخى *la continuité historique* ما هى إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع كم المعلومات التى تنتقلها .

ويوضح ليفى ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوي فى ذاته سبباً معقولاً ، وإنما هو مدين بهذه المعقولة لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما إنتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة ، (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .
•sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فضل على غيره من العلوم لأن فاقده الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية يوجهها ليفي ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخي يتصف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تختفي وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل سجين إدراكه الخاص للمعطيات التاريخية ، وهو إدراك حسي بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفي مقال ليفي ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الإثنولوجيا » ، (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التى يعاش بها الزمن بواسطة إنسان عايش *la facon particulière dont la temporalité* • *est vécue par un sujet*

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط فى صيرورة التاريخ أو فى جماعة معينة . كما أنه فى نفس الجماعة تتمدد القضايا *procès* بتعدد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأرستقراطى وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس (*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن فى الأثر المستمر لشعور الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن التعبيرات الشعورية ، *Les expressions conscientes* ، التى وردت كموضوع للتاريخ ، هى منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخى يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة بألساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعء ، فإنه يحدث حتماً أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهماها المؤرخ لتعذر الوصول إلى علمها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية هاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للموضوعات . وتلتقى بذلك صفة الضرورة لتحل محلها صفة العرضية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن نضيف « ضرورة » *nécessité* إلى الإثنولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور » *inconscient* للبحث الاثنولوجى ،
و « شعور » *conscient* للتاريخ . وهذا الفصل بين « ضرورة » *nécessité* ،
و « عرض » *contingence* عند ليفى ستروس هو فصل بين ماهو على وما هو
غير على .

وليفى ستروس الذى يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
علما فى كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس فى كتاب « النىء
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغى أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائى يستبعد كبدأ كل ما تأتى به الأبحاث
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر التاريخ
مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات
ضرورية للبحث الاثنولوجى لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين فى خدمة البحث الاثنولوجى .

التاريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لاي بحث فى العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفى كتاب « من العسل إلى الرماد » (٢) يرجع ليفى ستروس مرة أخرى

(١) « النىء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(2) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408'

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بإمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يتبعه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البناءات (أو البنيات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ).

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures*.

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟ ؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البناءات الفوقية، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتناهية من الأحداث المنتظمة، وهذه الأحداث في مجموعها يعتبرها إنجلز وقائع عارضة ولا معقولة، ومن خلالها يفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة *nécessité*. وهنا يخرج الضروري من العارض.

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفي ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements*.

وفي كتاب د من العسل إلى الرماد، أيضاً (١)، يرى ليفي ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المختلفة في العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني *au seuil de la conscience humaine* ، ذلك الضمير الذي أظهر لدينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (الهمجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الهمجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكمون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، (وهي المدة التي لا يمكن التجوُّبها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إيجاز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتعذر أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid. - 408

وإذا كان ليفي ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالمسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دي إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائماً على سد الطريق أمام أى توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢) في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليفي ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر للحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد ، Du Miel aux Cendres » يميل ليفي ستروس إلى نقيض ذلك ، يقول :

« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطاً لمعقولة الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »
ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines, p. 205. (Cité par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والانسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجهل الآخر والعكس . ،

وحيث أن لسيفى ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impensable . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائى ؟ هذا الصمت النظرى يسخر منه De Ipo!a (١) ويقول : د إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظرى الذى تستند إليه . ،

بما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما اهتم بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات لسيفى ستروس من شأنه أن يلقي الضوء على البعد الفلسفى الذى لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه البنائى .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أربع أزواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE IPO!A : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً للتأمل المحض ، وها هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالمجال التقليدي للكشف الفلسفي ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فالموضوع الذي يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . وإن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية ، (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس وللوضوع . كما أن «التذوق الفني هو مظهر حسي للبناء» (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائي يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلاهما لا يصنع الحدث événement ابتداءً من بناءات نظرية . وكلاهما يستهدف التوصل إلى معنى signification يذمناً بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات «الأحداث» في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب «الأنثروبولوجيا البنائية» ، يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شعوب تقطر آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : «Homme nu», p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه ليفي ستروس « اتصالات داخلية » ، « des connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتبنيات la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب inconscient combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و «البدائي» يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يعد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢) .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣) .

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بآنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به المتأمل للعمل الفني والمتذوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم البنائي : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء au moment de la coincidence ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة اللغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للسخ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتغالهما على بنسائم متشابهة . فكلماتها تغترفان من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيقياً (الموسيقى) . وكلماتها تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السيكلولوجى للقص الأسطورى ، والزمن الفسيولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها ، كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كرئيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت » (٢) .

«Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le cuit», p. 25.

« وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرتمال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم
بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الاتصال
تجمع بين صفات متناقضة : هي « مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت .
وهذا ما يجعل الموسيقى كائناً شبيهاً بالآلهة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر
الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح
تقديمها ، (١) .

النزعة الإنسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند « نزعة إنسانية »
عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده)
ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحليله le dissoudre ...
إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية ، (٢) .
غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل يحلل dissoudre « لا يتضمن أبداً -
بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر .
فإذا تابة جسم صلب في سائل يغير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا
وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيدهما عند الحاجة إليها وحتى تتمكن
من دراسة خصائصها ، (٣) . كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس
يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل
العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤) .

(1) Ibid., p. 26. .

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

بأنه يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه البنيائي « نزعة إنسانية » وهو الذي يرفض حرية الإنسان بوقدراته الخلاقة (١)، كما يلغى الفرد الإنساني وقيمه المقدسة (٢)، لأن « النفس هي شيء بين الأشياء » ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول معلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات ليفي ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلي وإنما تبدأ من اللاشعور وتمزج بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند ليفي ستروس تقوم على البحث في الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجي بعالم الفلك الذي يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كلما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣). إن بعد المسافة الذي يتميز به النظرة (الفلكية) هو الذي يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأيمبريقية الموجودة على السطح في المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هي ضرورية وعامة لكل تفكير ، وهي التي تبرز ظهور الثقافة - على مستوى عالمي - ابتداء من الطبيعة . ويرى ليفي ستروس أن الموقف اللا إنساني من الطوطم الذي يعتبره « إقطاعاً مشوهاً للواقع » هو نفس الموقف اللا إنساني القديم الذي إنبثقت عنه النظرة إلى مرض المستعير . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة في الابتعاد عن المرضى والبدايين (٤) . وقد كان ليفي ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570. .

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

يدرسم ، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب
مفعم باتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الحزينة » الذي يشعر القارىء
بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالتعرف على أحوال
البدايين (١).

« فالإثنولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعى هي أيضا
إنخراط له في مجال الإهتمامات الأخلاقية. وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت
العلم الذى تتولد عنه حكمة الغد (٢) ».

ويرى ليفى ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى
الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى
أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملائكة ضرورية لدى
الإنسان (في حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم
بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية
وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى
الإنسانية (٣). إن الصفات العامة للبح الإنسانى ينبغى أن تتحول إلى صفات
عامة للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم هي التي

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue»: Annales, 1961,
p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme»,
dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtell,
1962, p: 244. (cité Far Fages).

تسند إلى « الأخلاق الحالية للأساطير » (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة عن الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قرنتنا هذا ، حيث شرع الناس في تدمير العديد من صور الحياة ، يجدر أن نؤيد ما يقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ بالإنسان ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات الأخرى قبل محبة الذات » (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف عما درج عليه الأوروبيون في حياتهم من أنانية وتفرّد *individualisme* والتي دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :

« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزيين للذات وأنفرايين *individualistes* ، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة ، وهو المذهب الذي تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » *l'Enfer c'est les autres* مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقاً معارضة تتلخص في أن الجحيم تكمن فيما نحن . « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة لاثنوجرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كمتحضرين منشقة على نظام العالم .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 422.

ويعتبر كتاب «العنصر والتاريخ» Race & Histoire الذي ألفه ليفي ستروس وطبعه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصيغة الإنسانية (١). فهو يستنكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية» تستند إلى العقل Un universalisme rationnel ، ويدحض أى زعم بتفوق ثقافة على أخرى ، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع فريسة للمركز الإثنوجرافي ethnocentrisme أو المركز حول السلالة.

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على محك نسبي لا يمكن أن يقبل بسهولة مثل محك القوة الميكانيكية مثلاً . وإذا أخذنا محكاً آخر مأخوذاً من ثقافات قيل أنها في دور التبر فإنه قد يعطينا دروساً في التفوق والعلو . فمثلاً قدرة البدر والإسكيمو على الحياة المظفورة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم ؛ والنسق الفلسفي الديني في الهند système philosophico-religieux de l'Inde ؛ وأيضاً التحكم في الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيائية التي أحرز فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب . وهناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها التنظيمات العائلية الغاية في الدقة لدى الأستراليين ، وبراء وجرأة الاختراعات الجمالية لدى الميلانيزيين (٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعي وصناعة الأواني الفخارية والنسيج . ولم يتمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه القنون (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gouthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50:

(3) Ibid., pp: 55-56.

ويرى ليفي ستروس أنه إذا تغذر الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذي ينبغي أن يكون عليه كل فرد ينتمي إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى إن اختلفت فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

عما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية ليفي ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا ينسى مسؤوليته ودوره كباحث في العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتمحور بالفهم المقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان العاury » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها . أنها ألغت الفرد الإنساني *la personne humaine* وقيمة المقدسة . وإني لاندعش تماماً كما كنت ساندعش لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحمل ، *La théorie cinétique des gas* (وهي النظرية المفسرة لحركة الهواء داخل الحجرة) ، خصوصاً لو أن هذه الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قد يمدد حياة العائلة ومعنويات المنزل ، وذلك لأن تمدد الدفء يفقد حياة العائلة صداها الرمزي والمعنوي . »

«أن علوم الإنسان - لدينا أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمتة على مستوى إدراك الفرد له، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تختفي وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تختفي دائما ولن نصل إليها أبدا (١)».

«إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفي بعضها بعضا، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نهتم بها والخصائص المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها. فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتحصن فيه. غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحبسون معهم جميع الناس أو أن بقدرتهم منعهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله... ينبغي الاعتراف بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع» (٢).

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفي ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية. ثم لا يذم في نفس الوقت أن يشير إلى وجود طبيعة أخيرة تختفي دائما ولن نصل إليها أبدا.

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا مدشقا على الفلاسفة، وقد رأينا في هذا الفصل أيضا أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين في موضوع الدراسة، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة.

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», pp. 570-571.

(2) Ibid.

وقد وردت في خاتمة « الإنسان العاury » عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أهملوا مسائل جوهرية انصرفت الانثوجرافيا نفسها عن حائلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حواولا بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقريبها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمنا - أن المعنى الغريب الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعاملون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجلجل بكلمات أنت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس ، (١) .

ويبدو أن ليفي ستروس في تحامله على الفلاسفة إنما يدبر بأفول للفلاسفة . ويذكر بتنبه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إل أين تذهب الفلاسفة الآن ؟ ؟ وهو التساؤل الذي يفضي إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الاتجاهات الحالية لفلسفة فيخشي من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو تخصص لمن سار في فلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة - auto- C'est une entreprise admirative وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتبعده عن المعرفة العلمية التي يحقرها ، وعن الإنسانية الحقة التي يحفل عمقها التاريخي وأبعادها الانثوجرافية لكي يظل داخل عالمه الصغير المغلق ... إن أتباع هذا الاتجاه - وهم محاضرون بحدوثان أربعة لحالة إنسانية condition humaine

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع عملي ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدل من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق في هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكي تتنفس الهواء النقي ، فأبتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجردية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية ازوائتها الخاصة *victime de ses propres caprices* ونخشي الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « *philosop'art* » وأن تركز إلى نوع من البغاء الجمالي *prostitution esthétique* ... فتهم بإغراء القارئ كي يتشبع بها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك « لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

وإذا كان ليفي ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندرانه وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المماريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتابي « تفكير الفطرة » و « الإنسان العاقل » نظراً للعلاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستتضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, pp. 572-573.

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (إشأته وتكوينه الفلسفي) .
- (٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حق ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .
- (٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأهم الأفكار التي إشملمها الكتاب) .

« سارتر فيلسوف الحرية »

(١٩٠٥ — ١٩٨٠)

لقد كان للمفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر والعصور الحديثة « Les Temps Modernes » تنشر مقالات لليفي ستروس حتى سنة ١٩٦١ . غير أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب « الآفاق الجزئية » لليفي ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية « أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية » ، كما سخر منها « لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقيا الخاصة بعاملات الأزياء » . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب « نقد العقل الجدلي » لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً الأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب « تفكير الفطرة » لليفي ستروس. وفيه يختص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب « الإنسان الغارني » لليفي ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص. فيصف مذهبهم بأنه « أسوأ ما تلدت له » . المذهب الميتافيزيقي الكبير « dernier avatar de la grande métaphysique » . وبأنه محاولة يتضح منها الإعجاب بالذات (١) . C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سذاجة .

(١) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

ومما تقدم نحمد أن الصداقة بين سارتر وليفي ستروس لم تستر طويلا ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجدور) الماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبدا في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية ، الحق يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيدة كاثوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweizer وهو بروتستانتي من الألزاس ، وتزوج أمه وهو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجرجاسيون وتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في ليسيه الحافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية . وفي هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكيين وكانت تجذبه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٣٣ - ١٩٣٠) ، ودرس هومرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسامي الأنا » ، « التصور » ، « موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائي مؤلفه : « القرف » ، و « الحائط » ، كما عرف كناقد أدبي من مقالات عديدة مجتمعة بعنوان : « مراقف » .

وقد أسدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تشر باسم Bariona . وعندها أطلق سراحه إنضم للجهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للمقاومة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية الملاحدة ، كما تظهر له تمثيلية « الذباب » ، ثم تظهر مسرحية « الأبواب المغلقة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن ، المومن الفاضلة ، الأيدي القدرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء التونا) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدن الحروب . وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر « مؤلفه الفلسفي الهام » نقد العقل الجدلي .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

تكوينه الفلسفي :

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تفتح نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة ولعدم أهمية ما توحى به من إنجازات، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه. يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراجيدي للحياة» (٢). وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدد واللامعروف.

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣):

وعلى هذا الطريق إتجه سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال Jean Wahl وأصحاب نظرية الجشثالت ، كما إتجه في تفكيره نحو العصر الذي يعيش فيه (٤).

يتبعني على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه . وقد إكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما يتبعني على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحققا لذلك تداخلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRY Colette : op. cit p. 8.

والمنهجية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات
في تحليل الوقائع المعاشة .

ويتمى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسئوليته الكاملة .

ورغم أننا في هذا البحث نهتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من
الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب « نقد العقل
الجدلي » ، فإننا نجد لزاماً علينا أن نتعرض أولاً وباختصار للنسق الفلسفي لمذهب
سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة ١٩٦٠ .

لقد تحدت معالم الوجودية السارتريّة في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود
والعدم » . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن
الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١) . نقول أنه كان بعيداً
عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءاته لكتاب
« رأس المال » ، وكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » ، سنة ١٩٣٥ . فالفهم عنده يعنى
الإنحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير
في تلك الفترة (٢) .

لقد حرص سارتر في كتاب « الوجود والعدم » على أن يثبت للإنسان حريته
وأن يجعل منه خالقاً ومشروعاً لافعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان
يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى
بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de Raison Dialectique » ; p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

l'homme est un *la subjectivité* الإنسان هو مشروع يعيش لذاته *projet qui se vit subjectivement* وماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس في استطاعة الإنسان أن يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١).

والذاتية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لمبا وقع عليه الاختيار . فنتحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء وهذا هو ما يفسر وجود القلق *l'angoisse* . فالقلق يعترى كل إنسان وإن أنكر البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

لماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليماً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة ومعطاة مسبقاً وبالتالي تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه *son passé* ، وهو الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي يجرنا إلى الشيء في ذاته *L'en soi* (٢).

(١) راجع «دراسات في الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا إبراهيم ص : ٥٢٩

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», pp. 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١). أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطي المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنتى لست حراً فى ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجودى والآخر ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجيء فتحد من درجة حريتى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود لمن شئ فينا (كالأناء مثلاً) لا يكون لنا اختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية . » (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع مما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته » (٥).

والشعور يتجسد دائماً نحو الشئ الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(4) SARTRE J.-P. : « L'Imaginaire » (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 80.

نفي لوجود أى شيء (١) . وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هى ذلك الشعور أو الوجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن فى الإمساك بذاته نفيًا للوجود (٣) . « *Sa saisie d'elle-meme est négation de l'être* ».

يقول سارتر فى « الوجود والعدم » (٤) : « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، ؛ وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى «سرل» - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود الملقاة فى عمق الماء واتى تقلل من شفافيته . هذا الافتراض إذن ، سينقل الظلمة إلى الشفافية (٥).

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هى ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبعاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب « النقد » كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة .

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : « L'Etre et le Néant », Ed. J. Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

وبما تقدم نجد أن كتاب « الوجود والعدم »، لم يكن يفتح عن نظرية اجتماعية إنسانية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردي - في هذا الكتاب - بصورة وعي حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته^(١)، كما أنه لا يسمح بإفتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر وبالتالي بين الأفراد. وهذا يجعلنا لا نسمع من كتاب « الوجود والعدم » إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تحمس سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض للوعي البشري أية قدرة على المبادأة^(٢). وهي المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان لأنها تردده إلى مجرد موضوع. كما كان تحمسه للذاتية أيضاً ينبع من مقتضيات المذهب الوجودي ذاته، ذلك المذهب الذي يريده سارتر مؤسساً على الحقيقة. وبلى يكون هناك حقيقة ما ينبغي لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة. والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فهي في متناول الجميع بشرط التوصل إليها دون وساطة. إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال في « الكوجيتو » نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن اكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعترف أنه لا يمكن أن يكون روحانياً أو مسيحياً أو غيورياً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم يبدأ بالذاتية يستطیع الإنسان أن يجد ما مميته وما مية الآخرين^(٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص : ٥٠٧ .

(3) SARTRE J., p. : L'Existentialisme est un humanisme
(Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذي هو شرط وجودنا نحن فينبغي أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط. مضافا إليه شرط الوجود في هذا العالم وأيضا ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية » ، *la condition humaine* ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعاً وتاريخياً . ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة في شتى أنحاء المعمورة ، فمثلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر بصوته إلى صوت الإحرار في كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت الإنسان ، ضد شق مظاهر العبودية والظلم ، ولم يلبث سارتر أن يتحقق من أنه ليس يكفي للفيلسوف أن يتنادى بأن الإنسان حر ، بل لابد له من أن يسهم في حركة التحرير الكبريى من أجل العمل على خلق ذلك الإنسان الحر ، (٢) .

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظري المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذي طالما تمركز بداخله ، ويظهر كتاب

(١) SARRRE J.-p. : « L'Existentialisme est un humanisme », p. 68.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلي » ، سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف للبناءية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلي (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتمل على موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أسس أنثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لأكروا Lacroix وهو أحد الباحثين المعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلي » و « سجناء الطونا » ، ويستطرد قائلاً :

« إن فلسفة الموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها ، (٢) .

أما جانسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » ، (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كولييت Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », p: 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتاني « الوجود والعدم » و « نقد العقل الجدلي » ليس بذى عمق كبير .
وستعرض أولا بإيجاز للأفكار الأساسية التي اجتواها الكتاب ثم تناقش
مدى أهميته في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية
والوجودية » ، وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفي نادرة جدا . إذ من الممكن القول
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
بأسماء مشهورة : عصر ديكارت واولك ، عصر كانت وهيغل ، وأخيراً عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرق على تجاوز الفكر الماركسي هو على أسوأ الفروض عودنا إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير متضمن أصلاً في الفلسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها » ، (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أنوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهئية
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا
بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن يتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفي السائد
وإستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيدوه ، وتثنى لهم أن يحدثوا فيه » .

(1) SARTRE: J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يفتنون بتفكير الكبار الذين قضوا
نحبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة la foule en marche هو
الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم .
« وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيين Ces hommes relatifs أقترح أن
يسموا إيديولوجيون idéologues . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
إذن اعتبرها إيديولوجيا une idéologie : إنها لسق طفيلي يعيش على هامش
المعرفة (١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
معا ، (٢)

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية -
matérialisme في كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يقنع في تفسيره
الإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب « النقد »
أن يستوعب في نظريته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود
الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان « موجود
تاريخي » ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويقرب سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبودة عن الحركة العامة للمجتمع والتي
هي بمثابة جميع المعرفة المعاصرة حسبما ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة
أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعا آخر ، والبراكسيا هي كل
نشاط بشري هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضا أن الفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى ليست شيئاً آخر سوى التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيكل على المادة . إنه قد توصل إلى الاداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شيء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحمل على تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى غرضها سارتر فى الوجود والعدم ، وبين الجدل الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indetermination التى لم تكتشف عن كتب .

كيف ننتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟
le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلى ينبغى العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحققة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالعالم وبالإنسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان . وهو يقول
في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل المقتضيات الملموسة للحياة
الإنسانية إلى جانب المصادقة أو الاتفاق . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع
التاريخي *la totalisation historique* ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية ،
ونتيجة لهذا فإنها فقدت تمامًا معنى الإنسان » (١) .

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية
هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض
صدفة . ويمكن للمصادفة أن تخلق أي قائد آخر بدلاً من نابليون
بونابرت ، ويرد سائر ترغيب الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحديث
الديمقراطية التي تمارسها وأعيدت لنابليون بونابرت شخصياً . كل الفرص التي مهدت
لتملكه باصمة الأهر (٢) . ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة كما نرى أن هدف
الوجودية « هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية . والتقليل من عنصر
المجهول والإلا محدود الذي يفرضه القوانين العامة » (٣) .

وهو إذاً كاثق . الماركسية تتأرجح بين الزعة الطبيعية والزعة الإنسانية .
فإن الوجودية تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة
غير أنها الآن تسبق الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية
« مقيدة بحرية » . « Une liberté librement limitée » .

(1) Ibid.; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب «النقد» يتعرض لمسألة عميقة : فهي رسالة عن الشر *le mal* (١) ،
والشر الإنساني هو العنف *Violence* . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟
وهل يمكنه أن يختفي ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن يلقي الضوء
على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا *la praxis* ، فيدرس
المنطق المعاش للعمل الإنساني ويستخدم المنهج الجدلي وهو عند سارتر :

« منهج تركيبى بنائى أو إنشائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى
بوصفه حركة تجمع *totalisation* تجزى دائماً على قدم وساق » (٢) .

وعلى هذا فإن كتاب «النقد» لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالى
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة التاريخ ، إن هدفه هو إلقاء
الضوء على ما يحمل التاريخ مفهومه ما والتوصل إلى معقولية تاريخية *une rationalité*
historique تتجاوز المعقولية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين فى ذلك بالعقل
الجدلي كما سيأتى بيانه .

إذا كانت المعرفة هى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو
نتيجة للعاجية *besoin* أو نتيجة لتعدد الحاجات ، وقد كان مفهوم « الحاجة » من
أهم المفاهيم الرئيسية فى كتاب «نقد العقل الجدلي» ، تماماً كما كان مفهوم « القلق »
بالنسبة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الأستاذة بارنز *Barns* « إنه مفهوم

(1) LACROIX Jean : « Histoire et dialectique », in Le Monde hebdo no. 1298, 12 Sép. 1973).

(٢) من خطاب سارتر إلى جازودى . (ذكره زكريا إبراهيم) .

سارتر يرى جديداً يستقدم لأول مرة شيئاً من الخارج، (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها مما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا إبراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » . فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفي من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » . وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصراً لا-إنسانياً ، نسب إليه دوراً كبيراً في تكدير مفهوم العلاقات البشرية ، (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقفنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا-إنساني » الذي يدكر صفو العلاقات البشرية . . ولا شك أن الدكتور زكريا إبراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن في أعماقنا ، ولأنها هي التي تجعل التاريخ الإنساني ممكناً (٤) .

(١) هذه الملاحظة للاستاذة بارنز جاءت في مقدمتها للترجمة الإنكليزية « لمشكلة المنهج » وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلي » .
(راجع : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠) .

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٣١ .

(٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

(4) SARTRE J.-P. . « Critique de la Raison Dialectique » , P. 202.

الإنسان جان-بول سارتر يختص في كتابه النقد ، فصلا بعنوان الندرة ونقط
الإنتاج ، (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر l'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي ،
وذلك بسبب وجوده وإيادى في مجال عمل مؤحد meme champs d'action .
وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنى
أتحملها على اعتبار أنها عنف أعمى لا يتوافر فيه النية للقضاء على : إنها من الممكن
أن تقضى على . غير أنى إذا تمكنت من التغلب بها ، وإذا تغرقت عليها باعتبار أنها
من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتى أن أغير الموقف لمصلحتى ، وذلك
بأن أقبل تدبر مجيئ من احتمال حدوث المخاطر ، فينتجنى العالم فى النهاية أمام مشروعى
mon projet ، وانصياعه لى يعنى سيطرتى على قوانين الطبيعة . أما إذا أتانى
خطر الموت من الآخر l'Autre ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر فى هذه الحالة ،
وذلك لأنه يأتى من خصم لا يقل عنى ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثلى ، كما أنه قادر
على التدبؤ بمشروعاتى ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه
الاستيلاء على ما أفتات منه ، وعندئذ فإنه يتركبى أموت جورعا . وباختصار :
فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتى كما أن باستطاعتى أن أفعل نفس الشيء حيالهم
إن العلاقة التى تربطنى وإياه هى علاقة مبادلة سلبية réciprocité négative ،
هى مبادلة متربة بسبب الندرة une réciprocité aliénée par la rareté ،
وهذا هو الأصل فى سبب عدا   الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية
فاسدة une nature humaine corrompue ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة
الأولية le péché original بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعى

(1) La Rareté et le mode de production.

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ مادي أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضئ عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تختبئ هذه المواقف *les interioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تملو على الطبيعة .

la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'interiorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرز ما يمارسه من عنف ضد الآخر بمحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر المسئى . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تتجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جور من الندرة . وهكذا تودى الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والنهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قحط حقيقى . فالغنى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد هملاته (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما تظهر أيضا في شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة . Un monde de rareté . فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة ؛ فتأثى سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أنت سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان الندرة .

وإذا كان العمل هو الإبراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدي هو الذي يفسر الجدل التاريخي .

وسارتتر يقرر أن الإنسان يحيل نفسه إلى غداة لا عضوية حتى يؤثر ماديا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى . ولا بد للجسم البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في صميم « الشيء » ، حتى تتحقق عملية التحول الجذري ، التي يتحدث عنها سارتتر ، وهي تلك العملية التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - يصطبغ المشروع البشري ، بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحى منظويا على عملية تبادل ، تتم بين « الشخص » و « الشيء » . فالشخص من جهة يخلق على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتتر - بأسلوبه الخاهر - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن اعتبار الأشياء بشرية ، . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١).

ومهما كان من شىء ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقولته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢).

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين الشخص ، و « الشىء » ، هو هنا تبادل إيجابى بناء إذا قارناه بالتبادل للغرب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة *Réciprocité* هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيوضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARTRÉ J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179,

aliénation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها ، ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى *la liberté commune se fait violence* .

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى استحالة استمرارهم في الحياة ، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحرية الشخصية كما قبل الانخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان للآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبى ، كما أنه ضمان لى ضد أى تغير محتمل للآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه في أعبياء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقد أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد العادي يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة» (١). وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني
second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للفرع
le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la
terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفرع والاخاء
(Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل
فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فرع بالنسبة للخائن ، وإخاء
بالنسبة لجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion
إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنسان ينبغي أن تفهم كل
صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبي لبراكسيا مجمعة Une praxis
totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإنني أفهم البراكسيا الداخلية المحركة
لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسي . والفهم هنا هو مظهر مباشر
للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها حصيلة
لعمل كثرة عددية في داخل نفس البوتقة المادية» (٢).

وفي هذه البوتقة نجد أن كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية» (٣).
ومن هذا يتضح أن البراكسيا هي علاقة تركيبية تنشأ كعتمية مباشرة ودائمة
لتواجد طرفين أو أكثر في لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات
إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتساءل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البوتقة المادية وأيضا عن مصير الحرية في هذا السياق المادى .

« إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد « امتداد » محض ، بل هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر ، وبالقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ » (١) . والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أيضاً كائن مادى يغتدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة بالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف لبثها منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدية المادية » ، monisme وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدية لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك » ، فى الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة هباء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه باسم « الإنسان » ، فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١١ . ويؤيد هذا الرأى أيضاً هذه العبارة التى وردت فى كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنساني » ، لمكان من واجبنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، وبمجيا فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحقى لو سلطنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تتطوى على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » ، التي تتبع من داخل التاريخ البشرى بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة » (١).

كما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادي يمر بجسم الانسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو نطولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتغترب بسبب الندرة والعنف ، وتتصف بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الاغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : «Sartre» , p: 109;

(3) Ibid., p. 109.

« نقد العقل الجدلى » ، كما أن الانتقال من الحرية فى موقف *la liberté en situation* إلى الحرية معتربة *la liberté aliénée* يماثل تماماً الانتقال إلى المادية (١).

وفى الحقيقة « إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك فى كتابه « الوجود والعدم » ، أو فى كتابه « نقد العقل الجدلى » - إنما هو تعبير عن إمكانية إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعى » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التى تحيل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختلف تماماً بل سترد مع زوال الاغتراب . *dans une société désaliénée* . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لىكى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والانتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخليص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة اختلاف جندرى مع ليفى ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » ، إلا أنه لا يمانع في إقراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نؤسّم عن مدى التناسق في هذا الفكر السارترى لإبتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

ينبغي الاعتراف أولاً بمحدث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالإنتقال من الوجود لذاته *le Pour-soi* (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (الملموسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الاختيار ننتقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أي إلى موقف يستغرق أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أي العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهي بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التي تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها ستزد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كولين أودري *Colette Audry* ^(١) . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقاً لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR YColette : «Sartre», p. 111.

التي تمهد لظهور «الموجود لذاته» *le Pour-soi* وهو موضوع الحوار في «الوجود والعدم»، إلى جانب أن كتاب «الوجود والعدم» يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب.

لأنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب «نقد العقل الجدلي» كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي، فإن ما أقرته الباحثة كولييت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض.

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .
- (٢) الفسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي .
- (٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي بإعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما .

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل *Elle dévalorise la genèse* والوظيفة *fonction* ولشاط الموضوع الدارس *activité du sujet* . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع إتجاهات الفكر الجدلى ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » و « الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إقترضا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أعماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان مجنونا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي أنبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتاب « تفكير الفطرة » ، (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحمس للمذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لكل تفسير ، (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخصي أن يتبخّر في نسق غير شخص *dans un système impersonnel* ، كما أنها تقترح فلسفة للواجهة والحدث (٣) . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

= عند خط ماجينو Maginot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التحصينات فلعج في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبنائه فإهتدى لفكرة البناء . راجع : « Esprit » , Mars 1973 .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 331.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnalisme » , (P. U. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله ،^(١) . وسارت لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه » ،^(٢) . أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله *le dissoudre* ، وينحاز إلى فئة التجريد والنسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي » ،^(٣) . والتاريخ عنده « يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية » ، فيصبح جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل متزامن *synchronique* ^(٤) .

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الحرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما النسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية » ،^(٥) . غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية *Une vérité intemporelle* . فالفلسفة

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : « Lévi-Strauss », p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personalisme », p 50.

لا يمكن أن نرد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إستجياج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الوجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أساق ، قد تكون هي أساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتبدد بينهما (١).

على أي حال ، فإن ليفي ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللزاماني على عكس الماركسيين والوجوديين . ولذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كعنصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدد contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إنتصار النسق إنتصاراً للباطنة l'immanence (٢). وإذا كانت الباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة يبتدىء منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ المفسر لكل شيء ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن السكل ينبغي أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضيفه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٢). وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة : ، إذ ينبغي الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين «(١) .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتشخصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تنصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢) .
الأسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للمعرفة الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التضحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحي بالمشروع لحساب التنبؤ (٢) .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وجمعة dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحداه هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذوات)

(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالفسبة لي يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالفسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهي تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢) .

(٣) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكا يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هي « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادى وشعورى حقا ، غير أنه تثبت بحقيقة موضوعية أو مشاركة في دياكتيك الضرورة (٣) .

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها . فهي رغم إهتمامها بتاريخ إنسانى ، إلا أنه يتعذر عليها أن تضى عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسى لا يفتح على أى مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلى محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التى استعارها سارتر

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527,

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 118:

من قاموس الماركسية وألبها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، والسلب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . و «التجاوز» أو «التعالى» يعنى التعبير عن «الوجود خارج الذات» فى علاقة «الموجود لذاته» بالآخر ، طبيعيا كان أم بشريا . أما السلب فهو يعنى «التغيير» عن طريق «العمل» (١) .

وبما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضا بين الوجودية والماركسية هو أن : «سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلمنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : أولا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاضلية الرخيصة ، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - أن يكون علينا سوى أن نعتمد على موافاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شق أهدافنا . ولو كان هناك «ديالكتيك» طبيعى ، لترتبت على ذلك نتيجة ثانية هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلع المعنى الذى يريده على تلك الأشياء» (٢) .

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ص :

٥٠٩ ، ٥١٠ .

(٢) نفس المراجع : ص : ٥١٩ .

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

« ... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود «ديالكتيك» ،
باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق « في سماء الأوهام الميتافيزيقية
فتظن أنها قد اكتشفت وجود «ديالكتيك» ، في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في
الطبيعة مثل هذا «الجدل» (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا
أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... » (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الرجوعية بمثابة أيديولوجيا تعيش
على هامش الفلسفة الماركسية وتغتذى بإنجازاتها .

أما فيما يختص بليفى ستروس فن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية
في مفهومه . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+ / -)
الذى يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف
ليفى ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب
تصور مختلف للسهم الدال على الزمن « La flèche du temps » . فالموقف
البنائى أقل تركزاً حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي
سبقتها صوراً ليست سوى تحولات بنائية des transformations structurales

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans « Perspectives de l'Homme », (P.U.F.).

ورد ذكر هذا الخطاب في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، للدكتور زكريا
ابراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة المتتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية
التأليفية المتولدة عنهما) - (Thèse, antithèse, synthèse) .

للصور التي نعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن
مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى « الإحساس
الجيولوجي بالزمن » عند ليفي ستروس .

إن صاحب « الإحساس الجيولوجي للزمن » قد استخدم مصطلحات
ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل مصطلحات علم اللغة
البنائي مثل العال والمدلول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique
diachronique وإزدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) (la métaphore/la
métonymie (٢) وأيضا المباطنة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن « حركة الفكر ليست سوى انعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الإزدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل
اللاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الإزدواج البلاغي كأداة طيبة
للتفسير . وحيث أنه يهتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة »
بعنوان « الفرد باعتباره نوعا » L'individu comme espèce يبحث العلاقة
بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء إزدواج التقابل
(مجاز / ميتونيميا) . فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءاً
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست « تنتمي » كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبقى لنفسها عشا وتدير زرافات
في السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا métaphorique ، فإن الكلاب
هي كائنات إنسانية بالملاصقة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الانسان ، (١) ، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن ليفي ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي » . (٢) ويقر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *reciprocité* كتركيب لسفيتين متناقضتين لا تنفصلان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفي خاتمة الإنسان العاury ، يصر ليفي ستروس على أن تكون البنائية غائية (٤) .

le structuralisme est résolument téléologique

فالعَمَلِيَّة البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدلي المركب دائما .

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل اسم « نقد العقل الجدلي » ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 615.

الألماني كنظ (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي . إنه يحسب أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولاً ، واستنباط المعقولات التاريخية التي تحمل عمل المعقولات التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي تقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد ورثت أيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بهما وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضاً صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصاً وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي تقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) عمانويل كنط : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», P. 158.

(3) SARTRE J. - P. «Critique de la Raison Dialectique», P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدل أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا
لإجابة عنده سارتر كآتي :

أولاً : إن ضرورة « نقد العقل الجدلي » لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقدم للفكر الماركسي الذي يضل طريقه في المجرى أي في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعته (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في أعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً *mécaniste* أعد للسيطرة على الطبيعة وللنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسير أغوار عالم إنساني نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

ثانيا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة . ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* . فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب *causes* ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضها *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا *synthétique* (٢) .

يقول سارتر : « إن الأثر وواجبا مستظلل ركاهما من المعرفة الأمبيريقية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمعمة ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي ، (٣) .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمعمة ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة وللوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة «عقل» (٤) .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid , p. 81.

(3) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 10:

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine », P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب *constituée* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره معقولة مركبة *intelligibilité constituante* (١).

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلي) ، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* ، (٢) .

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتابه تفكير الفطرة ، الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب الجدلي ، لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومين للعقل الجدلي : فهو تارة يجعل العقل الجدلي مقابل للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشيطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١).

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عدم امكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلي » هو إنتاج عقلي نشأ عن أعمال العقل التحليلي للولف : (فهذا العقل يعرف ، ويعين ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى بخلافه للكتب التي يناقشها حقاً ، وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنها يعرفان بصفات مختلفة ؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلتهما ثم التصريح بتموق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للجدل إما كضد antagoniste ، إما كمكمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقليين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

(1) Ibid., P. 324-325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وايس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائما
toujours constituante : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي
ينشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود
هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها
العقل التحليلي لكي يتحسن pour se réformer ، وذلك إذا زعم أنه
يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر ، (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل
التحليلي عقلا كسولا paresseuse ، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل
جدليا ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند ليفي ستروس أن
وصفه سارتر بأنه مادي متسامي matérialiste transcendantal وبأنه حسي
esthète ، فأقصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس
يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .
la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان
يحتل مكانا ممتازا في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائما بالعمل
(أو البراكسيا) خلال التخيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid., p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique»,
P. 183).

المرسومة interiorisee . وهو يحتل مكاناً ممتازاً أيضاً لتمييزه بأنه الموجود الذى هو نحن . وفى هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن فى أنه الموجود الذى يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذى هو تحقيق للبراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تتسامل عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التى تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التى تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات الأنثروبولوجية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصرامة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هى تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المسكان بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب فى ذلك أن البحث لا يهدف الى الكشف عنها وإنما يهدف الى تكوين القوانين وإلى اظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجى والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان ولا يربى مجرد اختلاف فى المنهج . فالإثنولوجى يرى فى التاريخ حركة تعرقل الخطوط ، le mouvement qui dérange les lignes ، أما المؤرخ فإنه يرى فى « دوام واستمرار البناءات ، la permanence des structures تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., «Critique de la Raison Dialectique», P. 104:

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معيناً للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات الأمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا ، فكلاهما يهتم بالجزئ وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس : « إن التاريخ هو منهج لا يفتسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك ضروري لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني » . (١)

التاريخ إذن « يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير الإنسانية » ومع كل هذا فوافقنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فماذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ ، وجدل تكراري وقصير الأجل وهو الذي يخص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا « لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة *rabougrie et difformé* » (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pensée sauvage», pp. 347—348.

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلا لدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة ، (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضا تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي) (٣) . وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائما بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيديولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذات، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستعيد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه .) (٥) .

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذ أساسا لسكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد للحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى *le projet personnel* له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يودى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوفاً وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لا تفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، والتجاوز *dépassement* ، والمشروع *projet* ، والتسامى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبيا

(1) SARTRE J. p. «Critique de la Raison Dialectique», pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه ، (١) .

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès à l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد بذت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإنجاز الحر والملموس لعمل حر) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية العطاءية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية ، فإنها ترد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومنقشرة ، (٤) . Possibilité objective et diffuse .

ويرى سارتر أن « الهدية le don هي الشيء المادى الذى يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

العطائية la Réciprocité إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم إعتداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين
كضيوف والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن l'échange est vécu
comme irréversibilité

ولكى تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المطلقة يجب ان يتم التبادل عن
طريق تنظيمات إجتماعية معينة ، بمعنى أنه يشهد في تجميع موضوعي للزمان
الذي نحياه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين
يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القانون
la loi . (١)

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلية
للمجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الأجزاء ، ولكن ليس كمادة راکدة
ولكن كتجميع متحرك (٢) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة
أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي إعتبارها رابطة عامة وبجردة أو

(1) SARTRE J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره تحقيقاً (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة ، المشاركة ، أو التبادل ، لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها ، (٢) خصوصاً وأن هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره عقلاً مركباً ، (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على البراكسيا ، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة . و من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع المدروس (٤) ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للمشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضعنا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا وللغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن ، الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة ، (٥) وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرًا للضرورة) . كما

(١) « الفعل الفردي » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقدر سارتر « أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالآخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي » . (١)

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه لينى ستروس إنما يتضمن الاغتراب
'! aliénation

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثنائي (٢) — أن رجلا من الجماعة « A » ،
تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة « B » ، فإننا نلاحظ أن الرجل « A » ، مدين
لـ « B » . ولذا فإن الطفل الذي يولد كشجرة لهذا الزواج سيوجد وسط
علاقة « دائن ومدين » . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستعتمد إمكانات زواجه
مستقبلا .

ويقتسام سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

« إن ظهور الطفل في « وسط مدين » ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا
الدين . وهذا يعني أن الانسان ليس من خلق ذاته » .

« l'homme n' est pas son propre produit »

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(الالتزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق
droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام
نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل
متفرد « praxis » . فالعلاقات هي شرط « البراكسيا » ، ولكنها ليست هي
« البراكسيا » . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.
491;

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره » .

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتغير جدياً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند ليفي ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشربها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurant l'interiorité »

إن الالتزام والقسم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة . ويعنيان أيضاً تقييداً للبراكسيا ، أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها إنجاز حر ملموس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة و كلية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصور تركيب التباير (٢).

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » . p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre)

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأسرى
«تجميع» *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العلى
فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل
فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا
وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق
تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة
داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité*
وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) . . . إنها تجميع
مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من
زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .
والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .
réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق
العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : «إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد
مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات
التي تتميز بها الوظائف خارج الذات» (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

المخالص ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيماً عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً للقيم ،
أو نسقاً معيناً للبيادى . الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل
فرد فيها (٢) . أى أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن
كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق
ملاحظة العمل الجماعى المائل أمامه ، وقد يشرع فى تركيب سليم للبراكسيا ، غير
أنه إن يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الإجتماعى .
وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم
الاجتماع أو الاثنوجرافى إذا هو تعرض لها فى المجتمعات المتخلفة ، ذلك لأنه
يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بنامات
عملية معاشة داخل عمل جماعى (٣)

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستشداً بما ذكره ليفي ستروس
نقلاً عن ديكون Deacon بخصوص النظام الاموى *systeme* .
matrimonial لجماعات الأمبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التى عرفت
حتى الآن . (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات ألب Ambrym كانوا يصفون
نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون فى ذلك إلى عمل رسوم بيانية على
الأرض : فمن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل) .

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,
p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيداً حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم البيانية . . . وهم ابتداءً من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القراءة بطريقة مشابهة لما يمكن أن ننتظره من عرض علمي جيد داخل قاعة للمحاضرات ، (١) وفي نص آخر استشهد به ليفي ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة » ، (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (ولاً لكان هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموي أو نظم القراءة . أي أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهي فنقرر أن البدائيين يفهمون العلاقات المجردة التي تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التي تكون مجتمعهم هي التي تعرف تفكيرهم بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادي الذي يحقق علاقته مع الجميع في نطاق وحدة الهدف المشترك » ، (٣) ، إن البدائي عندما يعبر عن هذه العلاقات المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذمته . وعلى ذلك فمن الخطأ الزعم بأن هذا البدائي يعكس شعوراً تركيبياً وعملياً une conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد . والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي أت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمى لا حياة فيه *Il réduit la structure à l'ossature*. إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً ، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق . إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها . (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب « تفكير الفطرة » وفيه يقول : « إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر ، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إثنوجرافي يعلم تماماً أن الموقف هو ذاته في الحالتين » . (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو ممتلكاً لمعارف معقدة ، وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل . (٣) وإذا افترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن ، وذلك لأنه طبقاً لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لا شعورية ومبتعدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومركزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الداخلية) . (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من « البناءات » يؤدي إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : « La pensée sauvage », p. 332.

(3) Ibid , p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان يفتنمى إليهما الفرد إنما يحلان محل « شعور لا زمان » ، (١) conscience » intemporelle . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسولوجي شبه « بكوجيتو » ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن « الكوجيتو » الديكارتي يسمح بالهبوط إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس : « إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع . أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحقّر رأى سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أى قدرة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى ليفي ستروس أن إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي عنده بين الأنا والغير le moi et l'autre « فهذا التقابل لم يصنع بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن ترفعه من أحد بدائي ميلانيزيا » ، (٥) .

إن المتتبع للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ما هي إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Strauss», p. 19).

(5) Ibid., p. 330.

من مراحل «العقل الجدلي» (١). أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢).

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقارباً بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصاً وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات العائشة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطيطية ، كما يهدف دائماً إلى تخطي البناءات ، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائماً *toujours constituée* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنده يذهب إلى أن يكون منصعباً على البحث عن كوامن العقل *les enceintes mentales* أي البناءات التي تحدد عمل العقل .

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : «إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديداً هاماً لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣)» .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج للبناء . يقول «الإنسان هو نتاج للبناء (بشرط أن يتجاوزه)» . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط في

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 330.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بناءات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان ينخرط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليفي ستروس فيما
يتخصص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إنسانية عبر التاريخ «trans - historique» أي «بناءات دائمة» ، —
«بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى» . (٢)

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية ، أي بناءات
طرا عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .
وأيضا كتب ليفي ستروس : « إن الإثنولوجي ليشعر بأنه قريب جدا من سارتر
عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تهتم نواياهم ، وأيضا عندما
ينظر إلى حقبة أو ثقافة كمجموع ذال „ ensemble signifiant „ » (٣) .

(1) «Jean-Paul Sartre répond», dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع « البناء » تجيء أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض . وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme* ، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو « التكوينية » ، لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية . كما يعطى سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي . وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تعطى عن العلم إلا صورة مشوهة ، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحملاً للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١) .

أما فيما يختص بليفى ستروس ، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي ، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي ، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدراً من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفى ستروس . ومن الواضح أن ليفى ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تتصف بالجود والبعد عن التاريخ .

(١) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95.

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه «فلسفة النقي» كما يلي : عندما يستكمل بناء structure فإننا ننفي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التي ضاعفتها هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيمتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي استكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر بروويه Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis . ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تتأرجح بين إعتباره تموجات أثيرية أو حركات مادية (١).

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمّل للتحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلي (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا يشهد نهاية المنهج المنطقي la méthode logique (٢)، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محضنة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسانية . وإذا كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكتشف النفس الإنسانية وهي تعي ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p62.

وليفي ستروس يصعب أن ندوجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذي يتمرد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلي المثالي . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحساس الجيولوجي الزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق ، وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائي هو نسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتكرر تماما للديالكتيك .

وكان جان بياجيه قد انتقد ليفي ستروس بسبب تصويره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui-même* . كما كان أيضا قد أعرب عن عدم اتفاقه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيدا كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالأحرى حصيلة تركيب ذاتي دائم *une continuelle autoconstruction* » . وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولا كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يصر ليفي ستروس على استخدامه فإنه « لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردي منذ الميلاد حتى من النضج ،
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية في كل زمان ومكان . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفي ستروس يبتعد تماما عن أى تصور استاتيكي
للبناءات ، كما أنه بذلك يبتعد عن المذهب الصوري ويقرب من أصحاب
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله للديالكتيك قاصرا على التاريخ
الإنساني وحده بعيدا عن النظام الطبيعي . وكان سارتر يقرر بأننا ، لا نجد في
الطبيعة أزواجا من التقابل كالتى يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى
مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية مترابط مع بعضها بعضا وتؤثر في بعضها
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتي دائما من الخارج Ce lien est toujours
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد في التقابل
بين الذكر والانثى ، والمفرد والجمع والتى تكون لسقا يكون كل عنصر فيه
مؤثرا في بقية العناصر ، (٢) .

ويرد ليفي ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن
ما تصيغه من أفكار تتصف بالطابع السيكولوجي يمكن أن ينطبق على حقائق
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفي ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير
اتجاهات العلم المعاصر ، والتى تشير إلى النظام الطبيعي كجمال متسع ذى دلالة
، ويكون كل عنصر فيه مؤثرا في بقية العناصر ، (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن
الواقع ، ليس من الخط الذى لا يرد إلى اللغة ، (٤) ، بل هو كما قال الشاعر ، معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.

(2) «Jean Paul Sartre répond», L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence,
1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616,

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمده الممتلئة بالحياة كالم غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسي البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias وحتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢) . ففي خلال هذه الفترة الطويلة مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطورا مكتملا لشكل الحشرات التي تساعد في تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتي ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا في تسميتها دياكتيك (٣) . وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند ليفي ستروس بالالتقاء الإثنوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل البنائى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان المنح الإنسانى يبحث دائما عن تقابل من نوع (+ / -) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

كما تقدم يظهر للقارىء أنه فى مقابل وجودية سارتر التي لا تعترف بالترابط

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهمى التي تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS , L'Homme nu, p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ibid.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أي أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد لمن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أي نص صريح يشير إلى طبيعة الكائن الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول ، أو « الله » الذي ينبعث عنه باعتدانا عن الطبيعة واكتسابنا للثقافة . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أي حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي ، لترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد ويلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد تنبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الاتجاه البنيوي من نقد بسبب استبعاد الذات العارفة *sujet* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهي إذا طالبت باستبعاد الأنا *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتماله والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرقل أي عمل جاد لأنه يتطلب انتباها زائدا - فانها لم تتجاهل أي تبعات يمكن أن يجرهما هذا الاغفال للذات ... إن البنائية هي غائبة بالدرجة الأولى ، (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلمى وما تضمنته من آلية وأمبريقية ، فإن البنائية هى التى أفسحت المجال من جديد للمعتقدات الدينية بفضل وجود الغائية ، (١).

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويتساءلون عن هذه الغائية التى تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجاً عنهما ، فإن هؤلاء يقول عنهم ليني ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بربهم ، ... » (٢).

وإذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحة بين العلم والعقيدة أو قلما كانت تدافع فى صالح العقيدة ، ... فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المكانة التى تحتلها العاطفة الدينية فى تاريخ البشرية .

وهى تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقابية والروحية مع ضخامة ومهابة موضوعاتها. إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصاً بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار فى أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية فى جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشئ الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنفة ، ونظراً لأن تفاصيلها تنفى عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التمدد الكونى البطيء من حيث أنها يشير إلى العظمة

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لانتمكن من تمثله
إلا بعمليات حسائية ترده إلى أفكار مجردة ، لذا فإنه ليس من المستحيل أن
يكون المشروع projet المتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتصف بالوضوح
conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة
تلك الإرادة الغامضة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة
أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة
تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة
داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد
توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة
في مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم للوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل
الزهرة يغري ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول
ممارسة جماع خادع ينشأ عنه إخصاب حقيقي في النبات ، . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، تفسح المجال للعقيدة وتجعل من اتجاهه
المادى فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح
العالم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بنايات بسيطة . وإذا كانت
الحقيقة قد احتجبت هنا ، فلأننا أصبحنا بالغرور وأهتتنا الذات ، فأبعدتنا
إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات
أن تندمج «الانا» الفردية في «نحن» التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الانسانية في الطبيعة . ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكري يعرف هو مقدار ما به من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الغرور لهذه الضرورة . (١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما شتمله من نبيل المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأنا أذكر نحن « nous » j'opte pour le « nous » في مواجهة غرور « الأنا » من ناحية . ومن ناحية أخرى فإني أعمل لتحرير الأنا لدى آخرين ليس في استطاعتهم حمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما عن « اندماج الإنسانية في الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد régression ، يظهر في مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطهي الإنسان لطعامه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطهي ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت بمجتمعاتنا من سيء إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن (٢) ، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ما تمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسي أو مستواها الثقافي لأنه طريق الخلاص (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu». p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غائية في الطبيعة و غامضة ، ، وغائية ينفذها الإنسان و يعيها . . وهكذا يتكشف لليفي ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفناها بنفسه في تفكير البدائيين ، وفي العالم . يقول في خاتمة الإنسان العاشر : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه يضيف المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وانجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحتفظ بشجاعته دون أن يعتمد على اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالفناء أيضاً . . . فإنه لن يتبقى شيئاً » (١).

وهكذا يصل ليفي ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .
ويأخذ النقصد على ليفي ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يختتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة معها أمتدت فإنها تؤدي في النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-703.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أفول الانسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستعير ما سبق أن انتقده عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبنائية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها « قد لاقت نجاحاً كبيراً في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل على متناسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق الانسان » (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد لإنسان عالمي ليس هو إنسان الغرب ولا هو إنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى « بالسابق على المنطق prélogique » ، يكتشف منطق المحسوس logique du sensible أو علم الملموس science du concret اللذان لاغنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهادنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إننا قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نهمل البناءات العميقة للغة . وإذا كنا نظن

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Paroiana de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

أنا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب
الأعظم من تقاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات ، الباردة ، أو أصحاب
تفكير الفطرة ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم
القريبة أي من أعماق اللاشعور .

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بغرب إفريقيا (١) أن نلمس لدى الأوساط
الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل
معارفوه عن ايدولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف
بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلي لظروف
كل منها ، وهذا يعنى أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية
إحداهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد
ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضاً البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل
هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين
منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مهما اختلفت مظاهرها ، لأنها
أثبتت جميعاً عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قيل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان
الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود
التفكير المجرد لدى البدائيين ، كما سبق ذكره في الفصل السابق .

وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتورى (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

(١) كان المؤلف معارفاً لتدريس الفلاسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتورى هو رئيس جمهورية غينيا الحالية .

« الحركة الثقافية المعاصرة للزنج » ، وقال أنه (سارتر) يعتبرها « عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية » ، وتقوم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة *la paysannerie* على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي ، (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية *la pire des idéologies* تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص ، (٢).

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالازعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه للبروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية *super-structures* ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية اللينينية لا يؤمن بهذا الرأي . فالرفاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لا تميز بينها من حيث الفكر والعمل . ولن تقبل فكرة « أعمال العالم متحدوا » ، إلا في ظل الإيمان بوجود تماثل في العقلية وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفى قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزنج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

(1) «Horoya hebdo». 11 Mai 1971, Conakry, p.p. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزعة العنصرية عند جوينو وريتان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المندفعة وبالتأثلية *symétrie* في فئهم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات نمائفة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتاحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن نصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها ليفي ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من إثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجيه : (١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروناً من التخلف بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطء تكويتها إذ يمكنها بكل ثقة أن تعتبر موقفاً الحالى بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

(1) PIAGET Jean : *Épistémologie des sciences de l'homme*,
p. 45.

مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا ابراهيم : «دراسات في الفلسفة المعاصرة» (مكتبة مصر ،
الطبعة الاولى ، سنة ١٩٦٨) .
- 2) AUDRY Colette, «Sartre», (Seghers, 1966).
- 3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», (Maspero, Paris, 1968).
- 4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).
- 5) CHARBONIER Georges, «Entretiens avec Claude Levi-Strauss», (Plon, 1961.)
- 6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.
- 7) De IPOLA E.ilio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat Toulouse, 1972).
- 9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots clés de la sociologie. (Privat-Toulouse, 1972).
- 10) KARL MARX, «Le Capital», (Editions Sociales), Paris, 1959.
- 11) LACROIX Jean. «Histoire et dialectique», (Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 Sép. 1973).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», (P. U. F., 1966).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude. «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967). ;
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968):
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F., 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-meme», (Esprit, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (Que-sais-je ? no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», (Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Mouton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse] Encyclopédique, «Supplément» de A à Z
1968.
- 40) Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, «Lévi-Strauss», (numéro-spécial), no. 26, 1964.

استدراك

ننبه القارئ إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظيم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً
٦٩	٣	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٣٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	اهتمامها	اهتمامها

المحتويات

رقم الصفحة

البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها

١ - ج	التصدير
٢ - خ	المقدمة
١	الفصل الأول : علوم الإنسان والأنثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : المشكلة الانثولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس
٣٥	الفصل الثالث : الأنثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها
٩١	الفصل الرابع : ليفي ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر فيلسوف الحرية
١٨٥	الفصل السادس : موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية
٢٢٠	تقييم وتعقيب
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك

مطبعة باب الملوك
محمد سليم

Le Structuralisme Anthropologique Chez Lévi-Strauss

PA 1/3

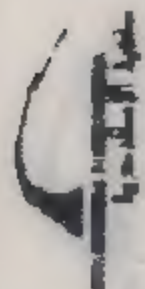
1897

1897

Bibliotheca Alexandrina



0637805



Par : Dr. ABDEL WAHAB GAAFAR
Etude Dirigée Par :
Dr. MOHAMED ABOU-RAYAN

١/١١٤٣١١

٠٢ ٢٥٠٠